

А.Д.МАКАРОВ

ИСТОРИКО –
ФИЛОСОФСКОЕ
ВВЕДЕНИЕ



**ОРДЕНА ЛЕНИНА ВЫСШАЯ ПАРТИЙНАЯ ШКОЛА
при ЦК КПСС**

Кафедра марксистско-ленинской философии

А. Д. МАКАРОВ

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ

**к курсу
марксистско-ленинской
философии**

Издание третье, дополненное



**ИЗДАТЕЛЬСТВО «МЫСЛЬ»
МОСКВА · 1972**

ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ УЧЕБНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
ВПСШ и АОН при ЦК КПСС

Министерством высшего и среднего специального образования СССР книга рекомендована в качестве учебника по истории философии для студентов исторических и филологических факультетов университетов и педагогических институтов

МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ — ДВА НАПРАВЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ

Философия является одной из основных форм общественного сознания, системой наиболее общих понятий о мире и его познании, об отношении мышления к бытию. Возникновение философии как важнейшей теоретической основы мировоззрения относится к периоду становления и развития рабовладельческого общества в странах Древнего Востока.

За время своей почти трехтысячелетней истории философия была представлена весьма разнообразными течениями и системами, отражавшими с позиций определенных классов уровень социально-экономического и политического развития стран, а также уровень развития естественнонаучных знаний. Разобраться в многочисленных философских течениях и системах, дать их научную классификацию, выявить их место и значение в развитии философской мысли стало возможным только с позиций марксистской философии. Поэтому создатели диалектического материализма и материалистического понимания истории К. Маркс и Ф. Энгельс явились в то же время и основоположниками научной истории философии.

Анализируя философские учения древнего мира и нового времени, основоположники марксизма установили, что среди проблем, исследуемых философами, первостепенное значение имеет вопрос об отношении сознания к бытию, духа к природе, вопрос о том, что из них является первичным и что вторичным. Выделив этот вопрос, Энгельс охарактеризовал его как великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии. Вместе с тем он показал, что вопрос об отношении сознания к бытию имеет также и другую сторону, которая раскрывает, как относятся наши мысли об окружающем

нас мире к самому этому миру, или, иначе, познаваем ли мир.

Вопрос об отношении сознания к бытию является основным среди всех других вопросов, которые решаются философией, во-первых, потому, что это наиболее общий, предельно широкий философский вопрос, во-вторых, потому, что без его предварительного решения нельзя последовательно решать все другие, менее общие вопросы, и, в-третьих, потому, что то или иное решение вопроса об отношении сознания к бытию предопределяет характер мировоззрения философа, а последнее является основой, дающей направление для рассмотрения и истолкования всех остальных вопросов. В этом смысле вопрос об отношении сознания к бытию является главным, высшим вопросом философии; в зависимости от характера его решения все философские учения делятся на два основных направления: материалистическое и идеалистическое.

К материалистическому направлению относятся те философские системы, в которых первичным признается бытие, природа, материя, а вторичным — сознание, дух, мышление. Философские же системы, в которых первичным считается сознание, а вторичным — бытие, относятся к идеалистическому направлению. Таким образом, своим открытием главного, высшего вопроса всей философии основоположники марксизма вооружили исследователей истории философии тем единственно научным критерием, который позволяет определять, к какому направлению — материалистическому или идеалистическому, прогрессивному или реакционному — относятся все существовавшие, существующие и возникающие философские учения.

Основные направления в философии — материализм и идеализм составляют два противоположных лагеря, непрерывно борющихся между собой. Борьба философских направлений является идеологическим выражением классовой борьбы. Отражая общественное бытие разных классов, философия имеет классовый, партийный характер. Борющиеся партии в философии — материализм и идеализм выражают противоположные идеологические позиции антагонистических классов или различных слоев внутри одного класса. Материализм является, как правило, философским выражением идеологии прогрессивных классов и групп, то есть таких соци-

альных сил, интересы которых попутны развитию общества. Идеализм — это, как правило, философия консервативных классов и социальных групп, реакционных политических партий, не заинтересованных в развитии общества. Материалисты как идеологи прогрессивных общественных сил обычно опираются в своем мировоззрении на данные передовой науки и практики. Идеалисты всегда так или иначе связаны с религией, подкрепляют положения религии идеалистическими философскими аргументами.

Социальные причины, обусловившие появление идеализма, коренились в возникновении антагонистических классов и эксплуатации человека человеком, в отделении умственного труда от труда физического. Представители господствующих эксплуататорских классов, имеющие монополию на занятие умственной деятельностью, всегда стремились создать впечатление, будто физический труд, материальная производственная деятельность трудящихся масс является чем-то второстепенным, подчиненным труду умственному, играющему якобы главную роль в жизни общества. Подобные утверждения идеологов реакционных классов неминуемо вели к философскому идеализму, к попыткам обосновать первичность духовных явлений и вторичность явлений материальных.

Кроме социальных, классовых причин идеализма основоположники марксистской философии вскрыли также его гносеологические, теоретико-познавательные корни, имеющие почву в характере самого познавательного процесса. Они показали, что процесс познания внешнего мира является противоречивым процессом, в котором содержится реальная возможность отрыва ощущений и понятий человека от отражаемой материальной действительности, то есть возможность идеализма.

Раскрывая гносеологические корни идеализма, Маркс и Энгельс в своей работе «Святое семейство» писали, что эти корни заключаются в одностороннем раздувании образуемых в процессе познания общих понятий, в отрыве их от материального источника и превращении в первичные самостоятельные сущности.

Если человек в процессе познания, например, яблок, груш и т. п. образует понятие «плод», видя в нем отражение того общего, что существенно для объективно существующих яблок, груш, и сопоставляя это понятие

с ними, проверяет его, то здесь имеет место диалектико-материалистический подход к познанию сущности рассматриваемых материальных предметов, исключающий возможность отрыва мысли от действительности, понятий от предметов.

Однако к оценке конкретных материальных объектов и общих понятий о них наблюдается и другой подход, когда начинают утверждать, что главным для яблок, груш и т. п. является не их объективное конкретное существование, а абстрагированное от них и подставленное под них общее понятие «плод». При этом сами единичные, конкретные яблоки и груши рассматривают лишь как простые преходящие формы данного понятия. Подобный подход ведет к идеализму, к отрыву понятий о предметах от самих предметов, к такому преувеличению значения общих понятий, когда эти понятия превращаются в отдельные, самостоятельные сущности, первичные по отношению к конкретным материальным предметам.

Процесс познания внешнего мира, проникновения в сущность предметов выражается в образовании человеком посредством абстрактного мышления общих понятий, логических категорий. Но если эта абстрагирующая деятельность человеческого мышления не опирается на конкретный анализ материальных объектов и процесс обобщения не контролируется практикой, протекает в отрыве от нее, то это может привести к тому, что в последней степени абстракции всякий материальный объект, например дом, будет представляться человеку лишь как чисто логическая категория.

Надо ли удивляться тому, писал Маркс в работе «Нищета философии», что при подобного рода абстрагировании, «устраняя мало-помалу все, составляющее индивидуальную особенность данного дома, отвлекаясь от материалов, из которых он построен, от формы, которая составляет его отличительную черту, мы получаем, в конце концов, лишь тело вообще; что, отвлекаясь от границ этого тела, мы имеем в результате лишь пространство; что, отвлекаясь от измерений этого пространства, мы приходим, наконец, к тому, что имеем дело лишь с количеством в чистом виде, с логической категорией количества? Абстрагируя таким образом от всякого предмета все его так называемые акциденции, одушевленные или неодушевленные, человеческие или веще-

ственные, мы имеем основание сказать, что в последней степени абстракции у нас получаются в качестве субстанции логические категории»¹.

В результате такого порочного в своей основе абстрагирования идеалисты сводят все существующее к логическим категориям как первооснове всего сущего, создают идеалистические философские системы и приходят в конце концов к заключению, что материальные объекты представляют собой лишь узоры на канве логических категорий.

В. И. Ленин в фрагменте «К вопросу о диалектике», обращая внимание на сложный характер процесса познания человеком мира и предостерегая от упрощенного его рассмотрения, говорил, что процесс познания можно сравнить с бесконечной линией, но это не прямая, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали. Любой отрывок, отрезок этой кривой может быть выхвачен и изолирован от целого, односторонне раздут и превращен в прямую линию, в абсолют, оторванный от действительности, что и приведет к идеализму. «Философский идеализм,— писал Ленин,— есть *только* чепуха с точки зрения материализма грубого, простого, метафизического. Наоборот, с точки зрения *диалектического* материализма философский идеализм есть *одностороннее*, преувеличенное... развитие (раздувание, распухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолют, *оторванный* от материи, от природы, обожествленный»².

В. И. Ленин видел причины возможного отрыва понятий познающего субъекта от объективной реальности, то есть гносеологические причины появления идеализма, во-первых, в нарушении познающим субъектом диалектики процесса познания и, во-вторых, в классовых интересах познающего. Гносеологические корни идеализма, говорил он,— это прямолинейность и односторонность, деревянность и окостенелость, субъективизм и субъективная слепота в познании, приводящие к идеалистическому мировоззрению, закрепляемому интересами эксплуататорских классов. «Идеализм,— писал В. И. Ленин,— есть поповщина. Верно. Но идеализм философский есть (*«вернее» и «кроме того»*) дорога к поповщине через один из оттенков бесконечно слож-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 130.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

ного *познания* (диалектического) человека»¹. Философский идеализм, отмечал Ленин, так же как и поповщина, не беспочвен: он растет на живом дереве живого, истинного, объективного человеческого познания.

Вскрывая гносеологические корни субъективного идеализма, В. И. Ленин в своем произведении «Материализм и эмпириокритицизм» показал, что идеализм может возникнуть не только в результате отрыва понятий человека от воспринимаемых предметов, но и в результате раздувания роли ощущений и восприятий в познании. Так, английский философ XVIII века Беркли, ухватившись за материалистическое положение о том, что ощущение есть единственный источник знаний человека, односторонне раздул его, возвел в абсолютизм и создал идеалистическую философскую систему, которая отрицает существование объективной реальности, материи, и признает лишь одну реальность — реальность ощущений человека.

Только диалектико-материалистический подход к процессу познания, сопоставление ощущений и общих понятий с действительностью — объективным источником их содержания, проверка истинности ощущений и понятий посредством практики позволяют избежать их отрыва от объективной реальности, преодолеть содержащуюся в процессе познания возможность превращения ощущений и общих понятий в первичные по отношению к вещам самостоятельные сущности.

История философии свидетельствует о том, что философия развивалась в основном представителями материализма. Однако и создатели классических систем идеализма внесли определенный вклад в развитие философской мысли.

Домарксистский материализм сосредоточил свое главное внимание на раскрытии материальной сущности бытия, его форм и свойств, а исследованием мышления занимался ограниченно, лишь с целью показа его вторичности по отношению к бытию. Материалисты исследовали мышление преимущественно со стороны его содержания, видели в мышлении пассивное отражение внешнего мира в мозгу человека, ограничивались показом активного воздействия объекта на субъект, рассматри-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 322.

вали мышление как следствие этого воздействия. Представители же классической идеалистической философии, хотя и с ложных исходных позиций, концентрировали свои усилия на разработке активной, деятельной стороны мышления. Пренебрегая исследованием объективного содержания мышления, идеалисты изучали его главным образом со стороны форм, в которых оно совершается, и по этой линии некоторые из них достигли серьезных результатов.

В философии шла и идет непрерывная борьба не только вокруг решения первой стороны основного философского вопроса — вопроса об отношении сознания к бытию, но и вокруг решения второй его стороны — вопроса о познаваемости мира. В лагере идеалистов имеется философское течение, представители которого не только отрицают познаваемость мира, но и пытаются в своих сочинениях теоретически обосновать невозможность познания сущности окружающей действительности. Такое течение называется агностицизмом, а его представители — агностиками (греч. а — не, *gnosis* — знание).

Агностицизм имеет два основных оттенка. Представители первого из них отрицают существование объективного мира и считают, что единственной реальностью, о существовании и о познании которой вправе говорить философия, является реальность ощущений и представлений человека. Они утверждают, что задача философии и науки сводится лишь к описанию наших ощущений и представлений, а не к решению вопроса о том, есть ли за этими ощущениями и представлениями какая-либо реальность. На этот вопрос, по их мнению, не в состоянии ответить ни философия, ни наука. Ощущения — вот единственная сфера знаний человека, утверждают агностики этого оттенка. «...Для материалиста, — писал Ленин, — реальное бытие лежит *за пределами* «чувственных восприятий», впечатлений и представлений человека, для агностика же *за пределы* этих восприятий выйти невозможно»¹. Мы можем, заявляют агностики, только гадать о возможном существовании кроме наших ощущений какой-нибудь духовной или материальной субстанции, но знать, то есть дать утвердительный ответ на этот вопрос, мы не в состоянии. Поэтому и ставить его перед наукой и философией, говорят они, бесполезно.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 112.

Таким образом, агностики данного оттенка, например английский философ XVIII века Юм, отрицая существование независимого от человека объективного мира, принципиально ограничивают познавательную деятельность человека описанием его ощущений как единственной реальности.

Представители другого оттенка агностицизма, например немецкий философ XVIII века Кант, признают существование объективного мира, мира вещей самих по себе, но в то же время пытаются теоретически обосновать, что этот мир непознаваем и представляет собой недоступный для науки и философии мир «вещей в себе». Знания, по Канту, ограничены областью идеалистически понимаемых им явлений как восприятий человека. Соответственно этому сферу приложения науки и философии, согласно его учению, составляет исключительно мир явлений. Что же касается непознаваемого мира «вещей в себе», то это сфера компетенции религии, веры. Кант принципиально отрицал, таким образом, всякую возможность познания человеком сущности наблюдаемых явлений.

Агностицизм всегда представлял собой реакционное философское течение, наносившее большой ущерб развитию знаний, всей научной и практической деятельности человека. Подрывая позиции науки, агностицизм своим признанием наличия непознаваемого в мире, ограничением познавательных способностей человека оставлял лазейки для поповщины, укреплял позиции религии. Особенно широкое распространение агностицизм получил в буржуазной философии эпохи империализма. В настоящее время общим для многих течений буржуазной философии является так называемый позитивизм, который отказывается от решения основного вопроса философии, сводит задачи познания лишь к описанию чувственных восприятий как единственной реальности, открыто провозглашает непознаваемость сущности наблюдаемых явлений и ставит под сомнение даже само существование материального мира и объективных законов его развития. Широкое распространение агностицизма в современной реакционной буржуазной философии свидетельствует о том, что для империалистической буржуазии не только познание, но даже признание существования объективных законов развития природы и в особенности общества представляется опасным, так

как это признание ведет к выводу о неизбежности гибели капиталистического строя и победы коммунизма.

Непрерывную борьбу с агностицизмом вели еще материалисты древнего мира и нового времени, доказывавшие, что объективный мир безусловно познаваем. Но решающей, эффективной критике агностицизм был подвергнут лишь диалектическим материализмом. Борясь с агностицизмом, основоположники марксизма-ленинизма убедительно доказали, что общественно-историческая практика неопровержимо свидетельствует о соответствии ощущений, восприятий и понятий человека предметам и явлениям внешнего мира. Практика показывает, что научно проверенные представления и понятия человека согласуются с внешним миром, являются правильными его отражениями. Если бы наши представления и понятия, учит марксизм-ленинизм, не соответствовали предметам внешнего мира — источника всех знаний человека — или давали искаженное представление о них, то люди не могли бы приспособливаться к окружающему их миру и целесообразно изменять его, удовлетворять свои непрерывно растущие потребности.

О соответствии наших ощущений, восприятий и понятий предметам и явлениям объективного мира свидетельствует не только способность человека использовать естественные предметы природы для удовлетворения своих потребностей, но и то, что он может искусственно воспроизводить их, а также, опираясь на познанные законы природы, создавать материальные предметы, не встречающиеся в самой природе. Развитие материального производства, естественных и социальных наук, неуклонный прогресс человеческого общества являются неопровержимым доказательством познаваемости внешнего мира и его закономерностей.

В теориях познания различных философских систем при решении вопроса об источнике знаний встречаются два основных течения: рационализм (лат. *rationalis* — разумный) и эмпиризм (греч. *empeiria* — опыт).

Рационалисты (материалист Спиноза, дуалист Декарт, идеалист Лейбниц) учат, что единственным источником достоверных знаний и критерием истины является разум, абстрактное мышление. Метафизически возвеличивая разум, рационалисты умаляют роль чувственного познания, принижают значение показаний органов чувств, отказываются видеть в ощущениях объективный

источник истинных знаний. Знания, получаемые посредством чувственного опыта, они считают смутными, неистинными.

Представители рационализма учат, что абстрактные исходные принципы истинного знания врождены человеку, коренятся в его разуме и совершенно независимы от содержания показаний органов чувств. Они заявляют, что в разуме человека нет ничего, кроме самого разума и присущих ему абстрактных идей, вневещных общих понятий.

Рационалисты наделяют разум особой, независимой от чувств способностью открывать в себе исходные принципы истинного знания, называя эту способность интеллектуальной интуицией. Основным методом познания они считают дедукцию, требующую идти в познании истины от общего к частному, от абстрактного к конкретному. Они учат, что благодаря интуиции человек открывает общие истины, аксиомы, затем из них логически выводит частные истины и, наконец, получает конкретные понятия об отдельных вещах и явлениях. В конечном итоге рационалисты отрывают абстрактное мышление от чувственного опыта, лишая его, таким образом, объективного чувственного содержания.

Представители эмпиризма впадают в другую крайность; метафизически возвеличивая чувственный опыт, они принижают роль разума, абстрактного мышления в познании. Признавая основным методом познания индукцию, требующую идти в познании истины от частного к общему, эмпирики утверждают, что познание человеком внешнего мира начинается и заканчивается на ступени чувственного опыта. Эмпирики видят роль разума лишь в простом суммировании чувственных данных. Они не понимают, что сущность предметов и явлений, законы их развития могут быть познаны лишь с помощью разума, на ступени абстрактного, теоретического мышления.

Эмпиризм может быть как материалистическим, так и идеалистическим. Представители материалистического эмпиризма, например английские философы XVII века Бэкон и Локк, утверждают, что существует объективный мир, источником достоверных знаний о котором является чувственный опыт, непосредственные показания органов чувств. Эмпирики — субъективные идеалисты (Беркли, Юм, махисты), не признающие существования объектив-

ной реальности, отражаемой в ощущениях человека, считают источником знаний субъективистски понимаемый чувственный опыт, который они сводят к простому описанию ощущений как якобы единственной реальности.

Домарксистская философия не смогла дать правильное решение вопроса о связи ощущений и абстрактного мышления, о соотношении чувственного и рационального моментов в познании человеком внешнего мира. Преодоление крайностей рационализма и эмпиризма в теории познания было достигнуто лишь диалектическим материализмом, рассматривающим чувственное познание и абстрактное мышление как две взаимопроникающие и дополняющие друг друга качественно различные ступени единого диалектического пути познания.

Говоря об основных направлениях в философии, следует отметить, что идеализм имеет многочисленные разновидности, главными из которых являются идеализм объективный и идеализм субъективный.

К объективно-идеалистическим относятся те философские системы, в которых за первичное принимается объективная идея, то есть идея, не только якобы существующая независимо от сознания человека, но и порождающая его. Представители данной разновидности идеализма, например Платон, Гегель, считают все предметы и явления окружающего нас мира формами существования этой идеи. Природа, общество, сознание людей — все это, утверждают они, лишь различные ступени бытия идеи. Таким образом, объективные идеалисты изображают идею как источник всего существующего и изначальную творческую силу. Нетрудно понять, что эта так называемая объективная идея представляет собой по существу лишь философское обозначение того, что в религиозных учениях именуется богом.

К субъективно-идеалистическим принадлежат те философские системы, в которых первичным считается сознание субъекта, человека, а существование всего остального в мире ставится в зависимость от этого сознания, признается вторичным, производным от него. Немецкий философ, субъективный идеалист Фихте утверждал, например, что мир есть не-Я, созданное нашим Я, самосознанием субъекта. Представители другой разновидности субъективного идеализма — берклианцы и махисты заявляют, что все предметы природы представляют собой лишь различные комбинации ощущений, элементов

человеческого сознания. На основании того, что человек всегда имеет дело лишь с единичными ощущениями и восприятиями, берклианцы и махисты отказываются признавать существование их общего источника — материи как объективной реальности. Отрицая существование материи, субъективные идеалисты растворяют действительность в сознании субъекта как первооснове и первопричине всего сущего.

Субъективный идеализм, доведенный до своего логического конца, приводит к откровенной мистике, к утверждению, что в качестве действительно существующего человек может признавать только свое сознание. Подобного рода субъективный идеализм, утверждающий, что реально существует лишь самосознание человека, а весь остальной мир является продуктом этого индивидуального сознания, называется солипсизмом (лат. *solus* — единственный, *ipse* — сам).

История материализма подразделяется на два периода: период становления и развития домарксистского материализма и период возникновения и развития марксистско-ленинского диалектического материализма. В истории домарксистского материализма известны три основные его формы: древний наивный материализм, метафизический материализм и материализм русских революционных демократов.

Древний материализм, исторически первая форма материализма, представлявшая собой в целом мировоззрение прогрессивного слоя рабовладельцев, возник и развивался в условиях почти полного отсутствия научных знаний. Философы-материалисты древнего мира были одновременно и естествоиспытателями. В их учениях философские положения сливались с зачатками естественнонаучных знаний.

Материализм древнего мира был наивным стихийным материализмом. Его создатели, выдвигая и разрабатывая принципиально правильные, материалистические положения, не имели, однако, еще возможности подкреплять их конкретными естественнонаучными и общественно-историческими данными, не могли опираться в своей аргументации на фактический научно-осмысленный материал. Материалистическое мировоззрение, отмечал Энгельс, означающее понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений, было для древних философов чем-то само собой разумеющимся.

Признавая первичность материи и вторичность сознания, древние материалисты не смогли, да и не могли в тех исторических условиях подробно выяснить вопрос об отношении сознания к материи, так как само сознание многие из них, например Гераклит, считали разновидностью материи.

Материалисты древнего мира были одновременно стихийными диалектиками и исходили из того, что природа находится в процессе вечного изменения и развития. Вместе с тем они не дошли до расчленения природы и рассматривали ее лишь в общем, как единое целое. Всеобщая связь явлений природы еще не доказывалась древними материалистами в подробностях, а являлась для них лишь результатом непосредственного созерцания. Во взглядах на общество все древние материалисты были идеалистами.

Второй основной формой материализма в истории философии является мировоззрение молодой, идущей к политическому господству буржуазии — метафизический, механистический материализм XVII—XVIII веков. Материализм этой формы представляет собой новую, более высокую ступень в развитии материалистического мировоззрения. В отличие от наивного материализма древних метафизический материализм был тесно связан с естествознанием, главным образом с его наиболее развитой в рассматриваемый период отраслью — механикой.

Метафизический материализм XVII—XVIII веков называется механистическим потому, что его представители считали законы механики, открытые к тому времени, единственными законами, которым якобы следует в своем движении как неорганический, так и органический мир. Материалисты-механисты пытались объяснить этими законами биологические и даже социальные процессы, проводили аналогию между машиной и организмом человека.

Механистический материализм был типичным созерцательным материализмом. Материалисты-механисты ограничивали задачу своей философии лишь объяснением мира, не ставили перед собой цели изменить его.

Представители механистического материализма не понимали роли общественно-исторической практики как основы познания и критерия истины. Они видели в познании лишь процесс созерцания, подчеркивали только

момент воздействия внешнего мира на органы чувств человека, упуская при этом из виду обратное активное воздействие человека на окружающую действительность.

Материалисты-механисты, будучи метафизиками, сосредоточивали свои усилия лишь на доказательстве объективности содержания мышления человека и почти не уделяли внимания разработке форм, в которых осуществляется мышление, выяснению активной, действенной роли мышления. Являясь идеологами буржуазии, метафизические материалисты не могли в силу своей классово-ограниченности подняться до уяснения социальной обусловленности сознания человека, до понимания мира как диалектического процесса развития материи.

Механистический материализм был односторонним материализмом, ибо он охватывал материалистическим пониманием только область предметов и явлений природы. Что же касается социальных явлений, то они характеризовались представителями данной формы материализма не только метафизически, но и идеалистически. Говоря словами Энгельса, материалистическая философия рассматриваемой формы представляла собой материализм «снизу», то есть во взглядах на природу, и идеализм «сверху», то есть в объяснении общественных явлений.

Третьей основной формой материализма в истории философии является материализм революционных демократов XIX века, главными представителями которого в России были Белинский, Герцен, Чернышевский и Добролюбов. Эта форма материализма отличается от метафизического материализма прежде всего своей социальной сущностью. Если метафизический материализм являлся мировоззрением буржуазии, пока она не была еще политически господствующим классом, то материализм русских революционных демократов явился выражением крестьянского революционно-демократического мировоззрения. Материализм революционных демократов не по времени возникновения, а по своему логическому содержанию и классовой сущности представляет собой переходную форму между метафизическим и диалектическим материализмом.

Русские революционные демократы закладывали основы своей философии в условиях отсталой крепостнической России — страны, в которой назревала крестьянская буржуазно-демократическая революция, но не было

еще современного пролетариата. Как философы, русские материалисты XIX века отличались от всех предшествовавших материалистов нового времени прежде всего тем, что они являлись диалектиками. Они не только материалистически объясняли все процессы природы, но и руководствовались при этом объяснении диалектическим методом, то есть были «снизу», при характеристике природы, материалистами-диалектиками. Основные вопросы теории познания русские революционные демократы тоже решали материалистически, рассматривая многие из них в отличие от прежних материалистов диалектически.

Социальные явления русские революционные демократы объясняли в основном так же, как и материалисты-метафизики, то есть идеалистически. Однако в отличие от последних они применяли при этом диалектический метод и были, таким образом, «сверху», во взглядах на общество в целом, идеалистами-диалектиками. Кроме того, в социологических воззрениях русских революционных демократов содержались значительные элементы материалистического понимания истории и материалистической диалектики.

Русские материалисты XIX века рассматривали свою философию не только как средство познания, но и как орудие революционного действия. Они сознательно ставили ее на службу революционной борьбе против крепостничества и царизма. Философия русских революционных демократов получила высокую оценку в трудах В. И. Ленина, отметившего, что они вплотную подошли к диалектическому материализму и остановились перед историческим материализмом.

Второй период в истории материалистической философии начинается с возникновения диалектического материализма — философии марксизма, качественно отличной от всей прежней философии как по богатству своего содержания, так и по своей классовой сущности и общественной роли.

Диалектический материализм представляет собой философское мировоззрение рабочего класса, первую последовательно научную философию, имеющую предмет своего исследования наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого мышления. В марксистско-ленинской философии диалектика и материализм органически слиты в единое, монолитное целое. Диалектический материализм является материализмом

всесторонним, охватывающим диалектико-материалистическим пониманием все процессы, совершающиеся в природе, обществе и мышлении.

Наряду с делением философии на материалистическую и идеалистическую в зависимости от ответа на основной вопрос философии философские учения подразделяются также на монистические и дуалистические.

Монистическими (греч. *monos* — один) называются такие учения, в которых за вечную первооснову всего существующего признается какая-нибудь одна субстанция — материя или идея.

В монистических материалистических философских учениях в полном соответствии с данными общественно-исторической практики и науки единственной субстанцией считается материя. Самым последовательным монистическим материалистическим учением в истории философии является диалектический материализм.

Монизм идеалистических систем заключается в признании в качестве вечной первоосновы всего сущего единой объективной идеи. Согласно взглядам таких представителей идеалистического монизма, как Платон и Гегель, мир есть воплощение абсолютной идеи. Единство мира, с их точки зрения, состоит в том, что он духовен, что все предметы и явления мира суть лишь конкретные преходящие формы бытия вечной идеи.

В отличие от монистических материалистических и идеалистических философских систем дуалистическими (лат. *duo* — два) называются такие системы, создатели которых исходят из признания одновременного вечного существования двух независимых субстанций: духовной и материальной, души и тела. Дуалисты, например Декарт, утверждают, что душа и тело существуют параллельно, независимо друг от друга.

Философы-дуалисты являются обычно эклектиками, пытающимися механически соединить, примирить материализм и идеализм. Опровергая возможность подобного примирения, В. И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» показал, что преодоление, устранение дуализма возможно лишь на материалистической или на идеалистической основе. «Материалистическое устранение «дуализма духа и тела» (т. е. материалистический монизм), — писал В. И. Ленин, — состоит в том, что дух не существует независимо от тела, что дух есть вторичное, функция мозга, отражение внешнего мира.

Идеалистическое устранение «дуализма духа и тела» (т. е. идеалистический монизм) состоит в том, что дух *не есть* функция тела, что дух есть, следовательно, первичное...»¹.

Кроме основного деления философских учений на материалистические и идеалистические они подразделяются также в зависимости от разрабатываемого и применяемого в них метода познания на диалектические и метафизические. Диалектика и метафизика — это два противоположных метода познания. По происхождению диалектический метод является более ранним, чем метафизический. Отдельные его элементы разрабатывались еще в древней философии.

Понятие «диалектика» происходит от греческого слова *dialektike*, буквально означающего «вести беседу». Диалектику первоначально понимали в субъективном значении, как искусство ведения дискуссии, как способ раскрытия противоречий в суждениях противника и средство обнаружения истины. Однако уже древние философы-материалисты Индии, Китая, Греции в диалектике мышления стали усматривать выражение состояния материального мира, в субъективной диалектике — отражение диалектики объективной. Признавая вечность материального мира, древние материалисты характеризовали его как процесс непрерывного движения и изменения. Но диалектика древних философов — первая в истории форма диалектики — была стихийной, представляла собой сумму необобщенных и несистематизированных диалектических высказываний, являвшихся результатом гениальных догадок. Все их принципиально правильные положения не были основаны на фактах действительного раскрытия диалектических закономерностей объективного мира и мышления.

Диалектики древнего мира, высказывая общие положения о движении и изменении природы в целом, не имели еще возможности опереться на данные естествознания, а следовательно, не могли объяснить связь и движение составляющих природу отдельных предметов и явлений. Диалектические высказывания древних материалистов, являясь лишь гениальными догадками, были основаны на непосредственном созерцании природы. Стихийная древняя диалектика хотя и схватывала об-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 88.

щий характер картины движения природы, но не объясняла частных, из которых складывается эта картина, что и обусловило ее историческую ограниченность. Из-за этой ограниченности древней диалектике пришлось впоследствии уступить свое место метафизике.

Термин «метафизика», происходящий от греческих слов *meta ta physika*, буквально означающих «после физики», имел в истории философии два значения: с I века до н. э. до XIX века н. э. метафизикой называли ту часть философии, в которой излагалось учение об умо-зрительно постигаемых принципах бытия и познания. С начала XIX века под метафизикой стали понимать господствовавший в философии XVII—XVIII веков метод познания, перенесенный туда из естественных наук.

К XVI—XVII столетиям естествоиспытателями был собран огромный эмпирический, в большинстве случаев разобщенный материал, и задача состояла в том, чтобы классифицировать его. Классификация же в тот период развития науки была возможна лишь путем мысленного разделения единой природы на отдельные части по внешним признакам. Однако, увлекшись анализом и описанием отдельных предметов, изучением частных, ученые перестали интересоваться их взаимной связью, утратили общую картину движения природы и начали изображать ее как случайное скопление изолированных друг от друга неизменных вещей. Так постепенно среди естествоиспытателей сложился метафизический способ мышления, метафизический метод познания. Заимствованный в XVI—XVII веках философией, он получил в ней, особенно в трудах английских философов Бэкона и Локка, соответствующую теоретическую разработку и обоснование. Характеризуя сущность метафизического метода, Ф. Энгельс писал, что с точки зрения этого метода «вещи и их мысленные отражения, понятия, суть отдельные, неизменные, застывшие, раз навсегда данные предметы, подлежащие исследованию один после другого и один независимо от другого»¹.

В конце XVIII века метафизический взгляд на мир и метафизический метод его познания начали тормозить дальнейшее развитие естествознания. Накопленный и раздельно изученный материал вызвал необходимость в

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 21.

диалектических обобщениях данных науки. Попытки таких диалектических обобщений встречаются уже в произведениях М. В. Ломоносова и французских материалистов XVIII века.

В качестве ответа на назревшую общественную необходимость в замене метафизического метода противоположным ему диалектическим методом возникла вторая в истории форма диалектики — идеалистическая диалектика, разработанная в трудах представителей классического немецкого идеализма. Родоначальник классического немецкого идеализма Кант пробил во второй половине XVIII века первую крупную брешь в метафизическом мировоззрении. Гегель, завершитель классического немецкого идеализма, в начале XIX века противопоставил метафизике разработанную им на идеалистической основе цельную диалектику.

Но диалектика Гегеля, будучи диалектикой понятий, оторванных от материального мира, не могла полностью преодолеть метафизику и обеспечить решение задач, выдвинутых развитием естествознания и ходом общественно-исторического процесса. Эти задачи были решены лишь позднее в результате открытия Марксом и Энгельсом наиболее общих законов развития природы, общества и мышления и создания ими на этой основе в 40-х годах XIX века высшей в истории формы диалектики — диалектики материалистической.

Материалистическая диалектика, представляя собой науку о наиболее общих законах развития материального мира, является также теорией познания и логикой. В философии марксизма-ленинизма учение о законах познания и формах мышления неотделимо от учения о законах и формах движения бытия.

Диалектический материализм, будучи по самой своей природе неразрывно связан с общественно-исторической практикой и естествознанием, является творческой, непрерывно прогрессирующей философией.

II. БОРЬБА МАТЕРИАЛИЗМА И ИДЕАЛИЗМА В РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОМ ОБЩЕСТВЕ

1. ВОЗНИКНОВЕНИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В СТРАНАХ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Колыбелью философской мысли являются древнейшие рабовладельческие государства Востока — Египет и Вавилония, где впервые появились философские взгляды, элементы атеистических и стихийно-материалистических воззрений, еще не сложившиеся в цельные философские школы и течения. Первыми странами, в которых возникли философские школы и оформились основные философские направления, были Древняя Индия и Древний Китай. Наибольшего развития древняя философия достигла в последние века до н. э. в античной Греции. Древнегреческая философия имела своих последователей и продолжателей в Древнем Риме.

Философия древнего мира — классовое общественное явление. В условиях доклассового первобытнообщинного строя философии еще не было. Низкий уровень развития производительных сил первобытного общества делал человека всецело зависимым от природы, порождал у него фетишизацию стихийных природных сил. В обществе господствовали фантастические религиозные взгляды на природу и человека.

Однако религия также существовала не всегда. В начальный период истории человеческого общества религиозное мировоззрение отсутствовало. Сознание людей на протяжении нескольких сотен тысячелетий оставалось безрелигиозным. Религиозные фантастические представления появились в первобытном обществе лишь в тот период, когда в результате развития материального производства люди приобрели элементарную способность к отвлеченному мышлению.

Возникновение философии относится к периоду превращения первобытнообщинного строя в рабовладель-

ческое общество, когда шел также процесс видоизменения сущности и функций религии. Религия, являвшаяся в доклассовом обществе выражением зависимости человека от слепых, стихийных сил природы и обоготворением их, в классовом обществе выступила прежде всего как фантастическое отражение общественных отношений между людьми. В условиях рабовладельческого строя почвой, питавшей религиозные представления, стали преимущественно социальные отношения — отношения эксплуатации человека человеком. Древнейшие религиозные верования приобрели классовый характер и начали использоваться рабовладельцами и их идеологами — жрецами для упрочения рабовладельческого общества, для укрепления царской власти и обожествления царей.

С утверждением рабовладельческого строя главной движущей силой развития общества стала классовая борьба. Это была прежде всего борьба рабов и эксплуатируемых свободных земледельцев и ремесленников с рабовладельцами, которая находила свое отражение и во взаимоотношениях различных групп внутри рабовладельческого класса, в обострении противоречий между новыми, передовыми ремесленно-торговыми слоями класса рабовладельцев и его старыми, консервативными родо-племенными аристократическими группами. В области экономической эти противоречия выражались в стремлении передовых слоев рабовладельцев к дальнейшему развитию производительных сил, ремесла и торговли. В области политической ремесленно-торговые слои рабовладельцев боролись с аристократическими группами за установление демократических форм рабовладельческого государства. В области идеологии противоречия между прогрессивными и консервативными слоями рабовладельцев проявлялись в форме борьбы зарождавшегося материалистического мировоззрения с мировоззрением религиозным.

В период становления рабовладельческого общества произошло отделение умственного труда от физического; физический труд оказался уделом рабов, свободных земледельцев и ремесленников, а сфера умственного труда стала монополией рабовладельцев. Поэтому философия как одна из наиболее абстрактных форм общественного сознания в условиях рабовладельческого

стройка разрабатывалась идеологами рабовладельцев и выражала мировоззрение различных групп господствующего класса. Трудящиеся массы рабовладельческого общества — рабы, земледельцы и ремесленники — были лишены возможности оформить свое мировоззрение, не имели, да и не могли иметь своей собственной философии.

Из всего сказанного следует, что в эпоху возникновения рабовладельческого строя первоначально в борьбе против религии возникло материалистическое мировоззрение — древний материализм, явившийся первой в истории философии основной формой материализма, идеологией прогрессивной части рабовладельцев. Несколько позднее как реакция на философский материализм была создана «теоретическая основа» религии — идеалистическая философия, ставшая одной из форм идеологии консервативных аристократических слоев рабовладельцев. С этого древнейшего времени начался период становления и развития домарксистского материализма и его борьбы против идеалистической философии.

**Египет
и Вавилония**

Рабовладельческий строй и типичная для него материальная и духовная культура зародились в Египте

и Вавилонии. В этих же государствах возникли и зачатки наивно-материалистических философских взглядов как результат отражения классовой борьбы и обобщения элементов естественнонаучных знаний.

Материалистические философские суждения, попытки решать мировоззренческие вопросы реалистически, в атеистическом смысле имели место в Египте и Вавилонии еще в конце III — начале II тысячелетия до н. э. В таких памятниках письменности этой эпохи, как «Песнь арфиста», «Беседа разочарованного со своей душой», «Беседа господина с рабом», зафиксированы размышления о бессмысленности молитв и жертвоприношений, о несостоятельности религиозных предписаний и ритуалов. Там высказывается также неверие в загробное возмездие и слышатся призывы к наслаждению земной жизнью. В этих же памятниках отмечается расхождение между религиозными наставлениями и действительными желаниями человека, обсуждаются вопросы о смысле жизни, о материальных причинах смены настроений человека, высказывается недовольство порядками, насаждаемыми рабовладельческой аристократией. На-

ряду с атеистическими высказываниями в древних письменных памятниках Египта и Вавилонии содержатся размышления о воде как материальной первооснове мира, из которой произошли все вещи и живые существа. Однако эти элементы материалистической философии в III—II тысячелетиях до н. э. представляли собой лишь отдельные просветы на темном фоне безраздельного господства религиозного мировоззрения. Материалистическая же философия как система взглядов на мир, как мировоззрение стала оформляться лишь в начальные века I тысячелетия до н. э. в таких странах, как Индия и Китай, на сравнительно высокой ступени развития материальной и духовной культуры древнего общества, в условиях обострившейся классовой борьбы.

Индия

Древнейшим очагом мировой цивилизации была Индия, явившаяся наряду с Китаем той страной, в которой впервые оформились материалистические философские течения. Материализм возник в Индии в борьбе против религиозного мировоззрения, изложенного в Ведах — древнейшем письменном памятнике индийской культуры. Веды (буквально: знание, особенно священное), представляющие собой сборники гимнов, молитв, жертвенных обрядов, создавались на протяжении многих столетий. Возникновение самой первой из Вед — Ригведы (Веда гимнов) — относится к XV столетию до н. э.

В начальные века I тысячелетия до н. э. в Индии стали появляться Упанишады (буквально: тайное учение) — комментарии к Ведам, религиозно-философские толкования изложенных в Ведах вопросов, а также собрания рассказов и бесед на философские темы. Упанишады, оформившиеся предположительно в VIII веке до н. э., являются первыми памятниками зарождавшейся индийской философии. Джавахарлал Неру отмечал, что они проникнуты духом исследования, искания, страстью к открытию истины о вещах. Наряду с религиозным истолкованием мировоззренческих вопросов в Упанишадах намечается и материалистическая линия в их объяснении. В них содержалась критика религиозных догм и обрядов, ставились и обсуждались вопросы о сущности Вселенной, о постоянной основе вечно изменяющихся предметов и явлений, о природе души человека, о познании мира и т. п. Отдельные материалистические высказывания постепенно перерастали в систему, в мировоз-

зрение, противоположное господствовавшим религиозно-идеалистическим взглядам, изложенным в Ведах и защищавшимся жрецами. Кроме Упанишад письменными памятниками древнеиндийской философской мысли являются также первые произведения индийского эпоса: «Махабхарата» — собрание древних сказаний — и поэма «Рамаяна».

Материалистическое философское направление, в основном оформившееся в Индии в VIII—VII веках до н. э., называлось локаята (буквально: взгляды людей, признающих только этот мир — лока), а его последователи — локаятиками, то есть людьми, занимающимися земными делами, объясняющими природу, исходя из нее самой, отвергающими существование каких бы то ни было сверхъестественных сил. Основателем школы локаятиков считается Брихаспати.

Локаятики, древние индийские материалисты, «нападали на авторитет и непогрешимость канонов в мышлении религии и теологии. Они критиковали Веды, институт жрецов и традиционные верования и провозглашали, что убеждения должны быть свободными и не должны зависеть от предположений или попросту от авторитета прошлого. Они восставали против всех форм волшебства и суеверий»¹. Развенчивая авторитет Вед, Брихаспати доказывал, что они составлены жрецами в корыстных целях. Он отмечал туманность, невразумительность проповедей жрецов и сравнивал эти проповеди с бормотанием безумцев. Брихаспати выступал против идеалистических догм о бессмертии души и религиозных вымыслов о том, что после «освобождения» людей от земной жизни их души якобы продолжают жить в потустороннем мире. Он учил, что никакой другой жизни, кроме земной, нет и что со смертью человека умирает, исчезает и его душа. Не следует верить, говорил он, в отдельную от тела жизнь души. Брихаспати доказывал, что не существует ни потустороннего мира, ни ада, ни рая, что после смерти человека перестает существовать и его Я. Обосновывая эти материалистические положения, Брихаспати выступал также против проповедников аскетического образа жизни и призывал людей к достижению счастья на Земле.

¹ Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Изд-во иностр. лит., 1955, стр. 99.

В материалистической философии Брихаспати ярко выражена характерная особенность ранних философских учений Древней Индии — практическая направленность и стремление служить людям руководством в устройстве их личной и общественной жизни.

Наиболее развитым течением локаята, материалистического направления древней индийской философии, является философия чарвака. Предполагают, что термин «чарвака» сложился из двух слов древнеиндийского языка: «чар» — четыре, «вак» — слово, и буквально означает «четыре слова». Подобное толкование термина «чарвака» объясняют тем, что чарваками назывались философы, считавшие мир состоящим из четырех основных материальных элементов: земли, воды, воздуха и огня.

Философия чарвака в VI веке до н. э. представляла собой наиболее развитое материалистическое течение в Древней Индии. Если Брихаспати утверждал материалистические взгляды на мир, борясь в основном с религией, то чарваки вели борьбу уже не только с религией, но и с возникшей теоретической основой религии — идеалистической философией. Выражая и философски оформляя мировоззрения прогрессивных слоев индийского рабовладельческого общества и опираясь на зачатки математики и астрономии, чарваки по-своему обосновывали материальное единство мира. Они учили, что все предметы и явления мира, как бы они ни были разнообразны, — это лишь различные комбинации земли, воды, воздуха и огня. В результате разнообразных сочетаний этих четырех основных элементов мира, утверждали чарваки, образуются как неживые, так и живые материальные предметы и явления. Все процессы возникновения и исчезновения различных предметов и явлений есть не что иное, как процессы соединения или распада вечно существующих земли, воды, воздуха и огня.

Чарваки признавали вечность материального мира и решительно отвергали религиозно-идеалистические вымыслы о существовании бога как творца Вселенной. Они были в Древней Индии наиболее последовательными атеистами.

Отстаивая положение о материальном единстве мира, чарваки вели борьбу с дуалистической философией санкхья, признававшей в качестве первоосновы мира два независимых друг от друга начала: материю и дух. Они

опровергали домыслы дуалистов о духе, сознании как самостоятельном, независимом от материи начале и давали свое, материалистическое объяснение сознания, рассматривая его как явление, производное от материи. Чарваки утверждали, что сознание (душа) так же, как и предметы природы, представляет собой результат особой комбинации четырех основных элементов материи — земли, воды, воздуха и огня, что сознание появляется в результате благоприятного сочетания этих основных материальных элементов.

Опровергая доводы идеалистов и дуалистов о том, что сознание не может быть выводимо из материальных элементов, чарваки отстаивали материалистическую характеристику сознания как свойства живых тел, являющихся особыми комбинациями четырех основных элементов материи. Безусловно, каждый из этих основных элементов в отдельности, учили чарваки, не включает в себе такого свойства, как сознание, но, комбинируясь определенным образом, эти материальные элементы приводят к возникновению обладающего сознанием живого тела.

Чарваки доказывали, что случаи, когда те или иные свойства отсутствуют в каждом элементе в отдельности и возникают в результате соответствующих комбинаций этих элементов, имеют широкое распространение. Так, например, говорили они, в результате одновременного разжевывания зеленого листа бетеля (стелющегося кустарника), частичек желтого лимона и коричневого ореха можно получить массу красноватого цвета, то есть такого цвета, который отсутствует в каждой из взятых порознь составных частей. Чарваки ссылались также на практику приготовления опьяняющих напитков. Меласа (вид патоки) в обычном состоянии не опьяняет, а в результате процесса брожения она приобретает способность опьянять — свойство, которым первоначально не обладала.

При всей исторически неизбежной ограниченности и наивности в объяснении чарваками возникновения сознания их вывод о том, что сознание присуще живым телам, состоящим из материальных элементов, что оно имеет свою основу в материи, является большим достижением древнеиндийской философской мысли.

Чарваки материалистически решали и вопрос о познании мира. Единственно истинным источником позна-

ния, дающим достоверные знания, они считали порожденные внешним миром чувственные восприятия человека. Согласно учению чарваков, умозаключения, например, а также свидетельства других лиц нельзя считать источником достоверного знания, поскольку они состоят из слов, обозначающих невоспринимаемые в данный момент вещи и явления, и поэтому могут быть ложными. Поставив вопрос о роли чувств и мышления в познании, чарваки не смогли, однако, дать его правильное решение. Они преувеличивали значение чувственного познания и недооценивали роль абстрактного мышления. Эта характерная для чарваков недооценка значения абстрактного мышления в познании внешнего мира имеет известное историческое оправдание. Она объясняется не только обстоятельствами, связанными с начальной стадией разработки теоретико-познавательных вопросов, но и ожесточенной борьбой чарваков за развенчание авторитета Вед, на которые опирались их противники — жрецы и философы-идеалисты. Чарваки доказывали, что содержание Вед не является результатом непосредственных восприятий внешнего мира, а поэтому представляет собой плод вымысла и используется кастой жрецов для обмана доверчивых людей.

Учение чарваков имело огромное значение в борьбе против религии и идеалистической философии в Древней Индии. Оно оказало сильное влияние на индийский народ, сыграло важную роль в распространении и развитии материалистического мировоззрения в странах Древнего Востока.

Китай

Другой страной высокоразвитой древней культуры является Китай.

Только засвидетельствованная письменными памятниками история Китая насчитывает около четырех тысяч лет. Материализм в Китае возник и оформился почти одновременно с возникновением прогрессивной индийской философии. Такие древнейшие памятники китайской литературы, как «Книга перемен», «Книга о гармонии тьмы», показывают, что уже в IX—VII веках до н. э. в Китае были распространены направленные против религиозного мировоззрения философские высказывания о материальности мира. В них утверждалось, что мир вечен и представляет собой единое целое, состоящее из пяти материальных элементов: огня, воды, земли, дерева и металла. Все многообразие предметов и явлений при-

роды, согласно взглядам первых китайских мыслителей, есть следствие различных сочетаний этих пяти первоэлементов.

Китайские философы-материалисты, как и чарваки, стремились объяснить мир, исходя из него самого. Отличие их взглядов от взглядов индийских материалистов на первых порах было несущественным и выражалось лишь в ином перечне материальных первоэлементов мира. Однако уже в VII—VI веках до н. э. китайские философы делают шаг вперед в обосновании материального единства мира, высказав соображение о том, что субстанцией всех вещей, составляющих мир, является единая, вечная, закономерно движущаяся материя — ци. Источник движения всего существующего китайские материалисты видели во взаимоотношениях присущих материи положительных (ян) и отрицательных (инь) начал. Высказывая свои взгляды на мир как на закономерный процесс движения материи, китайские философы опирались на известные в то время естественнонаучные достижения: наличие лунно-солнечного календаря, знание продолжительности года, применение солнечных часов для определения летнего и зимнего солнцестояния, знание периодичности солнечных затмений.

В VI веке до н. э. идея о естественном закономерном движении мира получила наиболее полное для того времени выражение и развитие в философии даосизма, создателем которого считается китайский мыслитель Лао-цзы. Наивно-материалистическое и стихийно-диалектическое учение Лао-цзы стало называться даосизмом потому, что центральным вопросом, разрабатывавшимся в нем, был вопрос о дао (буквально: путь, закон) как естественном закономерном движении и изменении сущего.

Даосисты в противовес религиозным представлениям о мире как о чем-то временно существующем, созданном актом божественного творения, считали мир вечным, находящимся в состоянии непрерывного движения и изменения. Признавая изменяемость всего существующего и утверждая, что движение мира есть необходимый процесс, вызываемый дао, законом движения, даосисты учили, что сущностью дао является единство противоположностей. В главном сочинении даосистов — книге «Дао дэ цзин», написанной последователями Лао-цзы в IV веке до н. э., приводятся многочисленные примеры единства

противоположностей, фиксируется внимание на том, что такие понятия, как «бытие» и «небытие», «красивое» и «некрасивое», «добро» и «зло», «трудное» и «легкое», «длинное» и «короткое», «высокое» и «низкое», «предыдущее» и «последующее», представляют собой не существующие друг без друга противоположности. Не ограничиваясь констатацией сущности дао как единства противоположностей, даосисты видели в нем также решающий фактор, обуславливающий процесс перехода противоположностей друг в друга, когда старое сменяется новым, неполное становится полным, кривое — прямым, пустое — наполненным.

В этих положениях книги «Дао дэ цзин» высказана гениальная догадка о единстве и взаимопереходах противоположных начал. Но на самое существенное в понимании единства противоположностей — на их борьбу как источник движения и изменения предметов и явлений — у даосистов нет даже намека. Они не дошли, да и не могли прийти до понимания сущности самодвижения предметов и явлений природы. Этой исторической неизбежной ограниченностью в значительной мере обусловлена также и метафизичность взглядов даосистов на изменение мира как на движение по кругу, непонимание ими сущности развития как поступательного движения.

В своей теории познания даосисты проповедовали созерцательное отношение к внешнему миру, исключали возможность изменения его человеком. Деятельность человека они сводили лишь к познанию дао и к пассивному следованию ему. Цель познания даосисты видели в уяснении дао как сущности мира. Считая дао неотделимым от вещей, а вещи не существующими без дао, они в то же время утверждали, что дао как скрытая основа вещей невидимо, неосвязаемо и познается только разумом.

Даосисты впервые в истории китайской философии отчетливо выдвинули вопрос о чувственном и рациональном моментах в процессе познания внешнего мира. Однако они не дошли до правильного понимания роли чувств и разума в познании, недооценивали значение чувственного познания и практики, преувеличивали роль разума в познании.

В трактовке дао древние даосисты не были последовательными материалистами. Говоря о дао, они часто характеризовали его как нечто самостоятельное и пер-

вичное по отношению к вещам и явлениям природы, нередко впадая тем самым в идеализм. Исследователь древней китайской философии Ян Хин-шун указывает в этой связи на то, что даосисты, выдвинув закон (дао) на первое место, возвели его в абсолют, оставив в тени его основу — материю¹. За сбивчивое, непоследовательное решение древними даосистами проблемы соотношения материи и закона, за наличие у них идеалистической тенденции в понимании сущности закона (дао) позднее ухватились мистики и, истолковав дао как духовную субстанцию, создали в I веке н. э. секту даосов и так называемую даосскую религию.

2. МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

Материализм Древней Индии и Древнего Китая, оформившийся как философское направление в IX—VI веках до н. э., продолжал прогрессировать в этих странах и в последующие столетия. Однако с VI века до н. э. главным центром древней философии вообще и материализма в особенности становится античная Греция — страна наиболее развитого рабовладельческого строя. Основоположники марксизма-ленинизма высоко ценили достижения мыслителей Древней Греции в области философии. Ф. Энгельс указывал, что «в многообразных формах греческой философии уже имеются в зародыше, в процессе возникновения, почти все позднейшие типы мировоззрений»².

Милетская школа В Древней Греции материализм возник в борьбе против религии и мифологии. Он был представлен первоначально милетской школой, в которую входили Фалес (около 625—547 гг. до н. э.), Анаксимандр (около 610—546 гг. до н. э.) и Анаксимен (около 588—525 гг. до н. э.). Выражая взгляды передовых, прогрессивных слоев класса рабовладельцев, представители этой школы выступали против религиозно-идеалистического мировоззрения.

Материализм в Древней Греции, как и в государствах Древнего Востока, возник и развивался в тесной

¹ См. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М. — Л., 1950, стр. 68.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 369.

связи с зачатками конкретных знаний о природе. Древнейшие греческие философы были одновременно и естествоиспытателями. Фалес, Анаксимандр и Анаксимен делали попытки научно объяснить происхождение Земли, Солнца, звезд, животных и человека. Ими были высказаны интересные соображения о движении, величине и форме небесных тел, о причине солнечных затмений, о количестве дней в году. Материалистическая философия милетской школы представляла собой единую, нерасчлененную науку, содержание которой складывалось из общефилософских положений о мире и высказываний о различных конкретных явлениях природы.

Родоначальник греческой философии и науки Фалес рассматривал все существующее многообразие вещей и явлений природы как проявление единого, вечного материального начала. Таким материальным первоначалом всего сущего он считал воду, утверждая, что все вещи возникают из воды и, разрушаясь, вновь превращаются в воду. Вода вечна, образующиеся же из нее вещи и явления временны, преходящи. Вода, согласно взглядам Фалеса, представляет собой единый субстрат, постоянную первооснову всего многообразия вещей и явлений мира и их вечного круговорота. Фалес первым в Древней Греции поднялся до понимания материального единства мира и высказал прогрессивную мысль о превращении единой материи из одного состояния в другое.

Характеризуя философию милетской школы, Энгельс говорил, что «здесь перед нами уже полностью вырисовывается первоначальный стихийный материализм, который на первой стадии своего развития весьма естественно считает само собой разумеющимся единство в бесконечном многообразии явлений природы и ищет его в чем-то определенно-телесном, в чем-то особенном, как Фалес в воде»¹.

В отличие от Фалеса его ученик Анаксимандр считал первоматерией не воду, а апейрон — неопределенную по отношению к любым из возможных своих состояний материю. Апейрон, учил Анаксимандр, — это вечное и бесконечное, находящееся в непрерывном движении единое материальное первоначало, источник конкретных вещей и явлений. Все вещи и явления возникают из апейрона и, прекращая свое существование, превращаются в

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 502.

апейрон же, то есть из качественно определенных становятся вновь материей как таковой.

Исторически ценной стороной в учении Анаксимандра являются его высказывания о противоположностях и их роли в возникновении вещей из апейрона. Анаксимандр утверждал, что вещи возникают вследствие постоянного движения апейрона, приводящего к выделению из него таких противоположностей, как холодное и теплое, влажное и сухое. Благодаря вечному движению апейрона и образованию противоположностей одни миры и вещи рождаются, другие уничтожаются, во Вселенной происходит бесконечный круговорот миров и вещей, не нуждающийся ни в каком содействии богов.

Опираясь на свое учение о противоположностях, Анаксимандр сделал попытку дать естественнонаучное объяснение видимой части Вселенной и нарисовал следующую картину ее возникновения: первоначально из апейрона выделилось детородное (производящее) начало в виде холодного и теплого; из него образовалась огненная сфера, которая облекла окружающий Землю воздух; затем эта огненная сфера порвалась и замкнулась в несколько колец, из которых в свою очередь возникли Солнце, Луна и звезды. Постановка Анаксимандром вопроса о противоположностях, выделяющихся из апейрона и порождающих миры и вещи, свидетельствует о наличии в его учении элементов стихийной диалектики.

Последний представитель милетской школы — Анаксимен, продолжая философскую линию Фалеса и Анаксимандра, вел борьбу уже не только с религией, но и с возникавшим в Греции идеализмом. Вечной первоmaterией Анаксимен считал воздух и видел в нем источник возникновения всего, что существовало, существует и будет существовать. При этом он утверждал, что все вещи и явления возникают из воздуха и затем снова в него превращаются. В вечном движении беспредельного воздуха Анаксимен видел главную причину изменения всего существующего. Одновременно он считал, что все различные состояния материальной субстанции зависят от той или иной степени разрежения или сгущения воздуха. Он учил, что беспредельный воздух, разрежаясь, становится огнем, а сгущаясь, уплотняясь, последовательно превращается в ветер, облака, землю и, наконец, в камни. Все же другие вещи и явления мира образуются,

согласно Анаксимену, из этих перечисленных выше состояний материи.

Будучи материалистом, Анаксимен, однако, отдавал дань эпохе и формально не отрицал существования богов. Правда, он утверждал, что боги не вечны и, как и все остальное в мире, также возникли из воздуха.

В объяснении материального единства мира философы милетской школы пошли несколько дальше первых материалистов стран Древнего Востока. Но им присуща и известная ограниченность по сравнению с индийским и китайским материализмом VII—VI веков до н. э. Эта ограниченность проявилась главным образом в том, что первые греческие философы почти не занимались выяснением вопроса о причине движения материи и не разрабатывали проблем теории познания.

Вторая половина VI века до н. э. в Греции характеризуется обострением борьбы между отстаивавшей старые аристократические порядки в общественной и политической жизни родо-племенной военно-землевладельческой знатю и прогрессивными слоями рабовладельцев — промышленниками и торговцами, сторонниками демократических форм рабовладельческой диктатуры.

Обострившаяся в этот период борьба между аристократическими и демократическими группами рабовладельцев нашла свое специфическое выражение и в области идеологии. Если прежде реакционная аристократия, борясь с материалистической философией демократических групп, опиралась лишь на религию, то теперь идеологи аристократии стали разрабатывать идеалистическую философию, используя ее в качестве «теоретического обоснования» религии и дополнительного, более совершенного по сравнению с религией оружия борьбы против материалистической философии.

Пифагор

Первой идеалистической философией античной Греции является пифагореизм. Родоначальник древнегреческого идеализма Пифагор (2-я пол. VI века до н. э.) активно выступал против сторонников рабовладельческой демократии и материализма вначале на своей родине, на острове Самосе, а впоследствии, изгнанный оттуда за политическую деятельность в пользу установления диктатуры рабовладельческой аристократии, бежал в Южную Италию и в городе Кротоне организовал религиозно-политический союз, ставший центром аристократической реакции и

идеализма. В конце VI века до н. э. пифагорейский союз был разгромлен сторонниками демократии и прекратил существование. Однако последователи Пифагора продолжали свою деятельность еще на протяжении двух столетий.

Идеалистическая философия Пифагора зародилась как специфическая форма реакции аристократических слоев рабовладельцев на стихийный материализм милетской школы. Зарождение пифагореизма как идеалистической философии представляет собой сложный, противоречивый процесс, обусловленный не только классовыми, но и гносеологическими причинами.

Пифагорейцы, основатели древнегреческого идеализма, были одновременно и математиками. Как математики они сосредоточивали свои усилия главным образом на уяснении количественных свойств и закономерностей природы и достигли в этом отношении серьезных успехов. У ранних пифагорейцев наряду с характерными для них идеалистическими религиозно-философскими положениями встречаются в виде зачатков научного мышления и элементы материализма. Имея в виду эту особенность философии Пифагора, Ленин отмечал, что она представляет собой «связь зачатков научного мышления и фантазии à la религии, мифологии»¹. Зачатки научного мышления у пифагорейцев получили свое выражение в формулировке и доказательстве известной теоремы о том, что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов, а также теоремы о сумме углов треугольника. Кроме того, пифагорейцам принадлежит обнаружение зависимости высоты гона звучания от длины колеблющейся струны, открытие основных гармонических тонов и возможности выражения их в числах.

Процесс возникновения пифагореизма — первой древнегреческой формы идеалистической философии — является наглядной иллюстрацией положения марксизма-ленинизма о том, что идеализм имеет не только классовые, но и гносеологические корни, что он вырастает на живом дереве живого человеческого познания. Пифагореизм возник в результате одностороннего раздувания роли числа в познании и превращения его в оторванный от материи абсолют, в первичную по отношению к природе реальность. Метафизически подходя к процессу по-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 225.

знания, осуществляя его вне контроля практики, мысленно отвлекаясь от качественного различия конкретных тел, пифагорейцы стали оперировать понятием тела вообще. Отвлекаясь от размеров тел, они получили понятие пространства вообще. Отвлекаясь от пространства, они стали отождествлять его с количеством вообще и выражать в числах. Наименьшую величину пространства — точку — пифагорейцы отождествили с основным элементом счисления — единицей, линию приравнивали к двойке, плоскость — к тройке, тело — к четверке. В результате подобного одностороннего, не контролируемого практикой абстрагирования пифагорейцы настолько раздули значение чисел — мысленных образов пространственных форм материальных вещей, что отождествили их с вещами. Материальные вещи и явления в последней степени абстракции стали представляться пифагорейцами как числа. Оторвав числа, продукты абстрактного мышления, выражающие в сознании человека количественные стороны и закономерности природы, от породившего их объективного источника — конкретных вещей и явлений, пифагорейцы как идеалисты стали считать числа первичными, изначальными элементами всего сущего.

В борьбе против материализма милетской школы, а позже и против материализма Гераклита пифагорейцы стали выдавать числа не только за первоэлементы всех вещей, но также и за основу явлений сознания, признали всю Вселенную, указывал Аристотель, гармонией и числом. Растворив весь мир в числах, пифагорейцы приписали им также решающую роль и в познании мира, сделали попытку свести процесс познания к процессу числового выражения познаваемого.

Принимая число за первоэлемент всех вещей и явлений мира, пифагорейцы в своей трактовке чисел подходили к идеалистической диалектике. Они, например, считали, что числа состоят из таких основных пар противоположностей, как определенное и неопределенное, чет и нечет. Эти основные пары противоположностей, из которых состоят все образующие Вселенную числа, согласно учению пифагорейцев, конкретизируются в таких парных противоположностях, как предел и беспредельное, единое и многое, правое и левое, покоящееся и движущееся, прямое и кривое, большое и малое и т. п. Перечисляя противоположности, пифагорейцы рассматривали их вне движения, в состоянии статики. Поэтому своими

высказываниями о противоположностях они не внесли в развитие философской мысли древнего мира ничего нового.

Особое внимание пифагорейцы уделяли обоснованию господства гармонии, порядка в природе и в обществе.

Пифагорейская философия, существовавшая почти два с половиной столетия, претерпела за это время известную эволюцию. Если философские воззрения ранних пифагорейцев представляли собой сочетание элементов научного мышления и религии, то есть содержали известные рациональные, материалистические элементы, то философия поздних пифагорейцев выродилась в сплошную мистику чисел. В V и особенно в IV веке до н. э. пифагорейцы скатились на позиции прямого, открытого мистицизма. Они проповедовали бессмертие и переселение душ, считали единицу как основной элемент счисления божественным числом. В числе как якобы перво-творении бога пифагорейцы видели тот элемент, из которого образовался мир, создаются и строятся все вещи и явления природы. Таким образом, эволюция пифагореизма, явившегося первым звеном в истории античного идеализма, представляла собой процесс его очищения от заключавшихся в нем элементов научного мышления и превращения в сплошную мистику чисел.

Гераклит

В конце VI — начале V века до н. э. в Греции выступил крупнейший представитель стихийной материалистической диалектики древнего мира Гераклит Эфесский (р. около 544—540 гг. до н. э. — г. смерти неизв.). По своему социальному положению Гераклит принадлежал к знатному рабовладельческому роду и вел борьбу против установившихся в Эфесе демократических порядков, стараясь обосновать их временный, преходящий характер.

За исходный пункт своего философского учения Гераклит брал признание огня как единой материальной основы всех природных вещей и явлений. Считая огонь вечной материальной основой сущего, Гераклит стремился все многообразие явлений мира объяснить изменениями огня, вывести все явления мира из самодвижения огня. Мир, космос, по Гераклиту, безначален. Он не создан ни богом, ни людьми, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем, закономерно воспламеняющимся и закономерно потухающим. Огонь, учил Гераклит, — это вечно существующая первоматерия, основа

всего круговорота природных явлений. Природа, мир представляет собой вечный процесс движения и изменения огня: все предметы и явления природы рождаются из огня и, исчезая, вновь обращаются в огонь. Давая свое наивно-материалистическое и стихийно-диалектическое обоснование мира как вечного, бесконечного процесса превращения огня, где на огонь обменивается все и огонь — на все, Гераклит писал: «Огня смерть — воздуха рождение и воздуха смерть — воды рождение. Из смерти земли рождается вода, из смерти воды рождается воздух, [из смерти] воздуха — огонь, и наоборот»¹.

Вечный процесс движения материи Гераклит сводил к простому круговороту. Он не дошел до понимания развития материи, то есть ее поступательного движения. Тем не менее и эта рисуемая Гераклитом картина мира знаменовала собой крупный шаг вперед по пути разработки диалектико-материалистического понимания природы. Историческая ценность учения Гераклита заключается в том, что идею о материальности мира он дополнил идеей о его движении и изменении как необходимым и закономерном процессе.

Развивая идею о закономерности движения и изменения природы, Гераклит называл эту закономерность логосом. Этим логосом, всеобщей закономерностью, которой подчиняются в своем движении все предметы и явления природы, является в его учении борьба противоположных начал. Таким образом, Гераклит не ограничился проведением через свое учение диалектического взгляда на мир как на непрерывный процесс движения. Он пошел дальше и сделал попытку вскрыть причину движения, представить движение и изменение вещей и явлений как необходимый, закономерный процесс, порождаемый борьбой противоположностей. Говоря о борьбе противоположных начал как о логосе, всеобщей закономерности, Гераклит стремился доказать, что борьба противоположностей является источником движения и изменения всего сущего. Следует знать, утверждал он, что борьба всеобща и что «все происходит через борьбу и по необходимости»².

Если сравнить учение Гераклита о логосе как всеобщей закономерности природы с учением передовых

¹ «Материалисты Древней Греции». Госполитиздат, 1955, стр. 48.

² Там же, стр. 48.

китайских философов VI века до н. э. о дао как закономерном движении всего сущего, то можно заметить, что Гераклит пошел дальше даосистов в понимании сущности самодвижения предметов и явлений, отчетливо видя ее в борьбе противоположных начал.

Гераклит доказывал, что в мире нет ничего постоянного, что в нем все течет, все изменяется. Например, Солнце, говорил он, является нам не только новым каждый день, но вечно и непрерывно новым. Точно так же на входящего в реку текут все новые и новые воды, и поэтому в одну и ту же реку нельзя войти дважды, как и вообще нельзя дважды застигнуть живую природу в одном и том же состоянии. Энгельс, говоря о значении этих представлений о мире, отмечал, что высказанный в них наивный, но принципиально правильный взгляд хотя и наблюдался у более ранних философов, однако впервые был «ясно выражен Гераклитом: все существует и в то же время не существует, так как все *течет*, все постоянно изменяется, все находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения»¹.

Выдвинув положение о борьбе противоположных начал как источнике движения в природе, Гераклит обосновывал в то же время единство и неразрывную связь борющихся противоположностей. Необходимо и мудро признать, говорил он, что все едино: делимое и неделимое, смертное и бессмертное, рожденное и нерожденное. Любая из противоположностей предполагает другую, не существует без нее. Нет и не может быть целого без части, сходящегося без расходящегося, прямого без кривого, черного без белого, дня без ночи, добра без зла, конца без начала. Гераклит обращал внимание и на относительность противоположностей. «Прекраснейшая обезьяна,— говорил он,— отвратительна по сравнению с человеческим родом»².

Не ограничиваясь констатацией единства, связи противоположностей и их относительности, Гераклит высказывал также мысли о взаимном переходе борющихся противоположностей друг в друга. «Холодное,— писал он,— теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется»³. И еще: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 20.

² «Материалисты Древней Греции», стр. 49.

³ Там же, стр. 52.

Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это»¹.

К любому явлению Гераклит учил подходить с конкретной стороны. «Морская вода, — писал он, — чистейшая и грязнейшая. Рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же — для питья непригодна и вредна»².

Взяв за основу всего существующего материальное первоначало, Гераклит материалистически решал вопрос о сознании и его отношении к материи, к телу человека. Он признавал единство, неразрывную связь сознания (души) и тела и зависимость сознания от тела, то есть вторичность сознания. В то же время Гераклит считал сознание материальным и характеризовал его в конечном счете лишь как проявление огня, как одно из состояний огня. Поэтому в принципиально правильном решении Гераклитом вопроса об отношении материи и сознания содержится и слабая сторона, заключающаяся в фактическом отождествлении сознания с материей. Историческая ограниченность всех древних материалистов, в том числе и Гераклита, в решении вопроса о материи и сознании выразилась в том, что они не смогли показать специфику сознания по сравнению с материей, обосновать его исторический характер и относительную самостоятельность.

Гераклит материалистически решал не только первую сторону основного вопроса философии, считая первичным материю и вторичным сознание, но и вторую его сторону. Он признавал познаваемость окружающей человека действительности и считал, что познание внешнего мира осуществляется посредством органов чувств и мышления. Процесс познания, согласно Гераклиту, начинается с чувственного восприятия внешнего мира, с показаний органов чувств человека, а завершается с помощью мышления. Органы чувств, учил Гераклит, дают знания лишь об отдельных, разрозненных вещах и явлениях внешнего мира. Что же касается логоса как всеобщей закономерности природы, то он не может быть обнаружен и познан непосредственно с помощью чувств. Истинное знание, знание логоса, является, по Гераклиту, результатом мыслительной деятельности человека. При этом истинное знание Гераклит отличал от многознания

¹ «Материалисты Древней Греции», стр. 49.

² Там же, стр. 46.

как суммы разобщенных поверхностных сведений, не дающих понимания внутренней закономерности природы. Многознание, говорил Гераклит, еще не делает человека мудрым. Мудрость состоит в том, чтобы, познавая природу, поступать сообразно с ней, с внутренне присущим ей всеобщим логосом, то есть с ее закономерностью.

Философия Гераклита получила высокую оценку у классиков марксизма-ленинизма. Защищая его учение от искажений, которым оно подвергалось со стороны идеалистов, В. И. Ленин отметил, что Гераклит дал очень хорошее изложение начал диалектического материализма.

Левкипп и Демокрит V век до н. э. ознаменовался в Греции большими успехами в области экономической, политической и культурной жизни. Рабовладельческое греческое общество достигло в это время вершины своего развития. Однако это не разрешило внутренних противоречий рабовладельческого строя, а лишь обострило борьбу как между рабовладельцами и рабами, так и между различными слоями рабовладельцев. Острая борьба происходила и в области философии, найдя в конце V — начале IV века конкретное выражение в борьбе материалистической линии Демокрита с идеалистической линией Платона.

Самым крупным достижением в рассматриваемую эпоху было появление атомистического материализма — наиболее зрелой разновидности материалистической философии древнего мира¹. Основоположителем атомистического материализма считается Левкипп (около 500—440 гг. до н. э.). Достоверных сведений о его жизни и деятельности почти не сохранилось, однако есть основания утверждать, что он был выразителем идеологии передовых слоев господствующего класса, сторонников демократической формы рабовладельческой диктатуры. В излагавшемся им устно философском учении Левкипп выдвинул исходные положения атомистического материализма. Он доказывал, что мир материален и вечен. Этот материальный мир состоит из атомов (неделимых телец) и пустоты, в которой в силу естественной необходимости непрерывно движутся атомы, образуя все

¹ В советской литературе философия атомистов античной Греции наиболее глубоко и полно освещена в работе А. О. Маковельского «Древнегреческие атомисты» (Баку, 1946).

разнообразные предметы и явления природы. Левкипп обогатил материалистическую философию древнего мира такими понятиями, как «атом» и «пустота». Он повернул философскую мысль древних греков к проблемам строения материи.

В конце V — начале IV века до н. э. философия Левкиппа была конкретизирована, пополнена и развита в сочинениях великого материалиста древнего мира — Демокрита (около 460—370 гг. до н. э.). По своим политическим убеждениям Демокрит был идеологом торгово-промышленных кругов класса рабовладельцев, активным борцом за рабовладельческую демократию, сочетавшим эту борьбу с борьбой против философского идеализма.

Выражая взгляды рабовладельческой демократии, Демокрит писал: «Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства»¹. Но конечно, подобные высказывания отнюдь не означают, что Демокрит порицал рабство или выступал за свободу для рабов. Как и все представители класса рабовладельцев, он не считал рабов людьми и видел в них лишь орудия, которые должны беспрекословно подчиняться воле господина. «Пользуйся слугами, — говорил Демокрит, — как членами своего тела, употребляя одного из них для одного дела, другого — для другого»².

Оплотом рабовладельческого строя Демокрит считал государство и говорил, что, пока сохраняется государство, все цело, а погибнет оно, с ним вместе и все погибнет. В связи с этим он требовал строго карать людей, которые нарушают законы государства, и призывал не освобождать от заслуженного наказания тех, кто должен быть наказан.

Таким образом, в своих социологических воззрениях Демокрит, как и все древнегреческие философы, был идеалистом и защитником рабовладельческого строя. Но историческая заслуга Демокрита заключается не в его идеалистических социологических высказываниях, а в дальнейшем развитии им философского материализма древнего мира.

Демокрит признавал первичность материи, вторич-

¹ «Материалисты Древней Греции», стр. 168.

² Там же, стр. 166.

ность сознания и познаваемость мира. Истинно сущим миром он считал вечную, безграничную и бесконечную объективную реальность, состоящую из атомов и пустоты. При этом атомы и пустота характеризовались им как два неразрывных вечных начала, из которых образуются все конкретные, чувственно воспринимаемые предметы и явления.

Демокрит создал наиболее совершенную в древности атомистическую картину мира. Материя, согласно его взглядам, — это вечно движущиеся в пустоте атомы. Атомы неделимы, неизменны, качественно однородны и отличаются друг от друга лишь внешними, количественными чертами: формой, величиной, а также порядком и положением. Число атомов, как и их форм, учил Демокрит, бесконечно.

Движение Демокрит считал вечным естественным состоянием материи. При этом конкретно он имел в виду лишь одну форму движения — перемещение атомов. Понимая движение только как перемещение атомов, Демокрит считал, что это движение совершается в пустоте, в пустом пространстве. Но представления Демокрита о пространстве непоследовательны и противоречивы. Иногда пространство выступает у него как пустота, в которой нет тела, иногда это — место, занимаемое материей, поскольку атомы имеют определенную протяженность¹. В основном же для Демокрита характерен отрыв пространства от материи, поскольку он изображал его как существующее наряду с материей самостоятельное начало и один из видов объективной реальности.

Признавая два вида объективной реальности — атомы и пустое пространство, Демокрит, исходя из них, пытался объяснить происхождение всех конкретных, чувственно воспринимаемых вещей и явлений, видя в них не что иное, как различные более или менее устойчивые комбинации разделенных соответствующими пространственными промежутками атомов. Он отстаивал теорию возникновения качественно разнообразных конкретных вещей из предельно простых, неделимых и неизменных атомов, отличающихся друг от друга лишь формой и величиной, и говорил, что различные вещи чувственного мира возникают из однородных атомов так же, как из одних и тех же букв составляются трагедия и комедия.

¹ См. А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 91.

Обосновывая атомистическое строение всего сущего, Демокрит доказывал, что и душа — источник движения живых тел — также материальна и состоит из атомов. При этом отличие души от твердых тел он видел лишь в том, что составляющие душу атомы имеют круглую форму и более подвижны. Демокрит стремился построить строго монистическую материалистическую картину мира и опровергнуть идеалистический взгляд на душу как на нечто первичное по отношению к телу. Он боролся против учения пифагорейцев о бессмертии души и доказывал, что гибель организма в результате распада его атомов означает одновременно и смерть души, рассеивание составляющих душу атомов.

Аналогично объяснению возникновения предметов из движущихся атомов Демокрит рисовал и картину образования в безграничной пустоте больших атомных скоплений. Взаимные столкновения беспорядочно движущихся в пустоте атомов приводят, учил Демокрит, к возникновению атомных вихрей, а затем и различных по величине и свойствам отдельных миров.

Наряду с признанием вечности процессов возникновения и исчезновения вещей и гигантских миров в бесконечной Вселенной Демокрит проводил мысль о естественной необходимости этих процессов, об их причинной обусловленности. Он утверждал, что вообще ни одна вещь в природе, ни одно событие в обществе не возникают и не могут возникнуть беспричинно. Настаивая на объективности причинной связи и ее всеобщем характере, Демокрит решительно опровергал религиозные представления о богах как сверхъестественных, сверхприродных существах и доказывал, что невежественные люди называют вечными богами не что иное, как имеющие свой источник в окружающей природе образы небесных явлений.

Считая все в мире причинно обусловленным, необходимым, Демокрит не признавал случайности как объективного явления и утверждал, что ни в природе, ни в обществе ничего случайного нет и быть не может. Находка, например, клада в земле обычно считается случайностью, но это, заявлял Демокрит, неверно, потому что и то, что прежний владелец закопал его в землю, и то, что новый владелец земли нашел этот клад, имеет свои причины. Случайными, по Демокриту, люди называют явления и события, причин происхождения кото-

рых они не знают. «Люди, — говорил он, — измыслили идол [образ] случая, чтобы пользоваться им как предлогом, прикрывающим их собственную нерассудительность»¹. Таким образом, начав исследовать вопрос о случайности, Демокрит не сумел его решить, не дошел до понимания объективного существования случайности и ее причинно обусловленного характера.

Демокрит явился в Древней Греции основоположником материалистической теории познания. Он первым из древнегреческих материалистов стал систематически исследовать проблемы гносеологии и логики, рассматривая их как составную часть философии. В основе теории познания Демокрита лежит теория истечения, представляющая собой примитивную, зародышевую форму теории отражения внешнего мира в сознании человека. Познание, по Демокриту, начинается с проникновения в органы чувств человека истекающих с поверхности вещей копий, мельчайших и тончайших образов этих вещей. Проникая в тело познающего человека, образы вещей соприкасаются с атомами души и вызывают у него соответствующие ощущения вещей внешнего мира, а затем и мысли о них. Источником всех ощущений и знаний Демокрит признавал, таким образом, внешний мир, окружающую человека действительность. Он учил, что без проникновения в органы чувств соответствующих образов внешних вещей у человека не могут возникнуть ни ощущения, ни мысли.

Говоря о познании, Демокрит подразделял все вещи и явления на два вида: на то, что существует «по истине», и на то, что существует «по общему мнению». К существующему «по истине» он относил все, что абсолютно не зависит от познающего человека; существующим же «по общему мнению» он называл все то, что в той или иной мере зависит от испытывающих воздействия внешнего мира людей. «По истине», в действительности, согласно теории познания Демокрита, существуют только атомы и пустоты, а также все то, что присуще атомам самим по себе. «По общему мнению» существуют воспринимаемые человеком, но не свойственные атомам теплое, холодное, цвет, вкус, запах, звук. «[Л и ш ь] в о б щ е м м н е н и и, — писал Демокрит, — с у-

¹ «Материалисты Древней Греции», стр. 69.

шествует сладкое, в мнении—горькое, в мнении—теплое, в мнении—холодное, в мнении—цвет, в действительности же [существуют только] атомы и пустота»¹.

В данном случае у Демокрита отчетливо проводится тенденция к разделению всего существующего на два вида качеств: объективные и субъективные. К объективным качествам он относил то, что, по его мнению, характерно для атомов как таковых: твердое, мягкое, плотное, разреженное, тяжелое, легкое; к субъективным — тепло, холод, вкус, запах, цвет, считая последние состояниями самих чувственных восприятий человека. Демокрит называл эти качества субъективными, в частности, на том основании, что они не кажутся всем живым существам тождественными. То, что для людей горько, говорил Демокрит, для других живых существ сладко, для третьих кисло и т. д.

Деление Демокритом всех вещей и явлений на существующие «по общему мнению» и «по истине» лежит в основе его учения о двух родах познания: темном и истинном, — и соответственно о роли чувств и мышления в познании. Темным Демокрит называл чувственное познание, осуществляющееся с помощью зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания. Истинным он считал познание посредством мышления. Существующее «по общему мнению» — конкретные вещи, цвета, запахи, звуки и т. д. — воспринимается человеком непосредственно; существующее же «по истине» — атомы и пустота — недоступно непосредственному чувственному восприятию. Согласно теории Демокрита, можно видеть, осязать, обонять и т. п. только конкретные вещи и явления, представляющие собой различные сочетания атомов, но не сами атомы, составляющие эти вещи и явления. Познать атомы как материальную основу ощущаемых вещей и явлений можно, по Демокриту, только посредством мышления.

В этой демокритовской постановке вопроса о вещах и явлениях чувственного мира и об атомах как их неосязаемой основе по существу выдвигается уже проблема явления и сущности, чувственно воспринимаемого и умопостигаемого в материальном мире. Конечная цель познания, по Демокриту, заключается в том, чтобы

¹ «Материалисты Древней Греции», стр. 60—61.

раскрыть в чувственно воспринимаемых вещах их состоящую из атомов материальную умопостигаемую основу. Признавая объективность и всеобщий характер причинных связей, Демокрит видел непосредственную задачу познания главным образом в отыскании причин возникновения интересующих человека вещей и явлений. В соответствии с этим он заявлял, что предпочел бы найти одно причинное объяснение, нежели приобрести себе царский престол.

Отдавая предпочтение истинному познанию перед темным, Демокрит считал, что, когда познание посредством органов чувств и соответствующих ощущений исчерпало себя и человек уже не в состоянии видеть, осязать и т. п., то есть чувственно воспринимать изучаемые объекты, тогда вступает в свои права мозг, более тонкий и совершенный познавательный орган, орган мышления и памяти.

В теории познания Демокрита много недостатков: груба, примитивна его теория истечения, сильна тенденция игнорировать специфику сознания, вытекающая из признания материальности души, не решен вопрос о соотношении чувственного и рационального моментов в познании и др. Однако в целом учение Демокрита о познании исторически ценно прежде всего тем, что в нем рассмотрены с материалистических позиций почти все важнейшие гносеологические вопросы.

Демокрит первым из древних мыслителей показал превосходство материализма перед идеализмом не только в решении проблем бытия и познания, но и в объяснении многих конкретных явлений природы и общества. Гениальная гипотеза Левкиппа и Демокрита об атомистическом строении материи оказывала огромное влияние на научно-философскую мысль на протяжении двух с лишним тысячелетий. Непримируемая, последовательная борьба Демокрита против религиозно-идеалистических взглядов на мир сыграла великую роль в укреплении позиций материалистического мировоззрения. Вот почему В. И. Ленин, характеризуя материализм, говорил о нем в целом как о линии Демокрита в философии.

Философия Демокрита не потеряла своего актуального значения для борьбы материализма с идеализмом и в настоящее время. Об этом наглядно свидетельствует отношение к великому мыслителю Древней Греции представителей современной реакционной буржуазной

философии, которые, по словам Ленина, воюют с Демокритом как с живым врагом, великолепно иллюстрируя этим партийность философии¹.

Платон

В начале IV века до н. э. в Греции возникла система объективного идеализма Платона, являющаяся наиболее развитой идеалистической философией древнего мира. Платон (428/7—348/7 гг. до н. э.), идеолог реакционной афинской рабовладельческой аристократии, выступил с многочисленными сочинениями, в которых теоретически обосновывал идеалистическое мировоззрение и преимущества аристократических форм рабовладельческого государства перед демократическими. Обобщая и развивая идеалистические воззрения своих предшественников, Платон вел систематическую борьбу с материалистической философией, особенно с учениями ее главных представителей — Гераклита и Демокрита.

Первичным Платон признавал мир вечных, неизменных, самостоятельно существующих духовных сущностей, идей. Материальный же мир он считал миром вторичным, производным от мира идей. Платон всячески принижал материальный мир и возвышал мир идей. О всех чувственных вещах он говорил как о преходящих тенях своих вечных прообразов — идей.

Согласно философии Платона, материальный мир состоит из различных изменчивых чувственных вещей: минералов, растений, животных, людей, а также из производимых людьми предметов. Отдельные конкретные предметы, например столы, создаются, разрушаются и воспроизводятся, то есть существуют как части материального мира в силу того, что в умопостигаемом мире идей имеется причина их бытия — всегда себе равная, вечная и неизменная идея «стола вообще».

Аналогично этому в чувственном мире существует множество создаваемых людьми прекрасных произведений живописи, скульптуры и других предметов искусства, которые, учил Платон, создаются, уничтожаются и воспроизводятся потому, что в мире идей имеется вечная идея «прекрасного вообще», первопричина наличия всего прекрасного в чувственном мире. Конкретизируя свою идеалистическую схему мироустройства примерами из области искусства, Платон утверждал, что любая

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 376.

картина, например картина с изображением дерева, является копией с копии, так как действительное дерево, с которого писал художник, представляет собой копию существующей в умопостигаемом мире идеи «дерева вообще».

Идеи, образующие, с точки зрения философии Платона, первичное и единственно истинное бытие, в действительности являются не чем иным, как общими понятиями человека о вещах чувственного мира, оторванными от этих вещей и превращенными в абсолют, в самостоятельные существа.

Философия Платона, считающая материальный мир вторичным, преходящим и несовершенным, а мир идей — первичным, вечным и образцом совершенства, причиной существования чувственного мира, по своему содержанию вплотную примыкает к религии. В. И. Ленин, вскрывая тесную связь идеализма с религией, писал: «Если природа есть производное, то понятно само собою, что она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что существует, ибо для того, чтобы «произвести» природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто *вне* природы и, притом, *производящее* природу. По-русски это называется богом. Философы-идеалисты всегда старались изменить это последнее название, сделать его абстрактнее, туманнее...»¹ Эти слова в полной мере относятся и к идеалистической философии Платона.

Характерной чертой философии Платона, свидетельствующей о ее оторванности от материальной действительности и близости к религии, является также и то, что многие рассматриваемые в ней вопросы излагаются в форме мифов или подкрепляются ссылками на мифы.

Создав от начала до конца искусственную, вымышленную идеалистическую картину мира, разорвав единый материальный мир на две части — мир идей и мир чувственных вещей, Платон, естественно, оказался не в силах дать однозначный ответ на вопрос о связи между вечными неподвижными идеями и конкретными изменчивыми вещами. Чувственные вещи Платон иногда рассматривал как сходные с идеями и возникшие в силу подражания им. В ряде же высказываний об идеях он

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 240—241.

говорил, что они присутствуют в вещах как общее в отдельном и т. д. Эти бесплодные попытки Платона как-то связать якобы первичные идеи и вторичные по отношению к ним чувственные вещи являются наглядной иллюстрацией невозможности проведения с позиций идеализма последовательно монистического взгляда на мир.

Безнадежно запутавшись в решении вопроса о взаимоотношении материального и идеального, признав умопостигаемые идеи первоосновой чувственных вещей, Платон низвел значение и роль материи — подлинной основы всего сущего — до второстепенного, промежуточного звена между общими идеями и индивидуальными вещами. «Материя для Платона — отрицательная категория; если сущее по истине, истинное бытие... — это идея, то материя определяется античным идеалистом как не сущее, не бытие... чувственные же вещи — нечто среднее между бытием и небытием.

Именно выхоленная материя, лишенная всей своей определенности и конкретности, тощий плод, выросший на дереве объективного идеализма, должна, по мысли Платона, облегчать сальто-мортале от идей к чувственным вещам. Материи придается значение «восприимника» идей, благодаря которому возникают чувственные вещи как отпечатки сверхчувственных идей — своих образцов»¹.

Философия Платона кроме учения о бытии как мире идей содержит в себе также учение о познании, важнейшими разделами которого являются «теория воспоминания», решающая вопрос об источнике познания, и «диалектика», в которой рассматривается метод познания и выясняется роль абстрактного мышления в познании.

В учении о познании Платон исходил из своего разделения мира на вечные идеи и преходящие вещи. Идеи он считал объектом знания, а вещи — объектом мнения. Знание идей, учил Платон, дается абстрактным мышлением, а мнение, представление о вещах, порождается чувственными восприятиями. Все, что связано с чувственными восприятиями, Платон исключал из области знания и целиком относил к области мнения, представляющего собой, по его учению, как бы нечто среднее

¹ М. А. Дынник. Очерк истории философии классической Греции. Соцэкгиз, 1936, стр. 190.

между незнанием и знанием. Абстрактное мышление он трактовал как независимый от чувственных восприятий, абсолютно самостоятельный процесс припоминания человеком того, что его душа созерцала, соприкасаясь с миром идей, когда она якобы вела независимое от тела существование.

Платоновская «теория воспоминания» насквозь пронизана мистикой, в ее основе лежит признание бессмертия души. Платон учил, что человек как телесное существо смертен, душа же его бессмертна. Когда человек умирает, его душа, по Платону, не погибает, а лишь освобождается от телесного покрова как своей темницы и начинает свободно путешествовать в наднебесных сферах, входя там в соприкосновение с миром идей и созерцая их.

Говоря о бессмертии душ, Платон признавал и их переселение, открыто демонстрируя тем самым в вопросе о соотношении тела и души связь своей философии с первобытной религией. В диалоге «Федр» Платон подразделял свободно путешествующие души умерших людей на группы в зависимости от степени знания ими идей. Он утверждал, что наиболее знающие души вселятся в тела будущих мудрецов, аристократов, другие же, обладающие меньшим запасом знаний, станут душами простых людей — земледельцев, ремесленников и т. п. В своей «теории воспоминания» Платон стремился доказать, что в душах различных людей содержатся в готовом виде все возможные для них знания и что, следовательно, процесс познания сводится якобы лишь к мышлению как припоминанию людьми тех знаний, которые были привнесены их душами.

Считая предметом познания и источником знаний не конкретные вещи, а идеи, общие понятия, Платон утверждал, что чувственные восприятия не имеют никакого отношения к содержанию знаний человека. Более того, он характеризовал ощущения и восприятия как препятствия на пути к истинному знанию, к знанию идей. Определяя мышление как разговор души с самой собой, Платон в диалоге «Федон» указывал, что душа в процессе мышления должна отрешиться от всего телесного, от всех чувственных восприятий. Познание, говорил он, является успешным лишь тогда, когда душу не смущает ничто чувственное: ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие. Все значение чувственных вос-

приятий для познания, по теории Платона, заключается лишь в том, что они дают толчок мышлению как процессу воспоминания.

Платоновская «теория воспоминания» была в древнем мире наиболее развитой теорией сверхчувственного, умопостигаемого знания. Опираясь на эту теорию, Платон обосновывал монополию отдельных привилегированных людей на соответствующие знания, указывая, что результаты мышления как воспоминания в смысле объема и характера знаний у каждого человека различны. Исходя из «теории воспоминания», Платон исключал также всякую возможность распространения знаний в массах народа.

Составной частью платоновской гносеологии, неразрывно связанной с ее сердцевиной, «теорией воспоминания», является «диалектика». Платон определял диалектику как искусство вести устную речь, искусство ставить вопросы и отвечать на них. В диалектике он видел метод абстрактного мышления, способ познания, пользуясь которым можно отрешиться от всех чувственных восприятий и углубиться в процессе мышления как воспоминания в умопостигаемый мир идей. Диалектику как метод познания идей, и через их посредство — чувственных вещей, Платон ставил выше всех других наук и приписывал ей божественное происхождение.

«Диалектика» Платона по своему характеру не тождественна идеалистической диалектике в современном ее понимании. Идеи, общие понятия рассматриваются в ней, как правило, вне движения и изменения, и лишь в порядке исключения Платон называл понятия текучими и внутренне противоречивыми. В ряде диалогов он писал, например, о существовании таких противоположных понятий, как «единое» и «многое», «целое» и «часть», «бесконечное» и «конечное», «лучшее» и «худшее», «справедливое» и «несправедливое». Однако, поднявшись до признания единства противоположных понятий, Платон не дошел до понимания противоположностей как моментов одного и того же понятия.

Хотя в сочинениях Платона и встречаются отдельные высказывания о том, что познание истины лежит на пути раскрытия содержания понятия единого как многого и многого как единого, но подобные утверждения являются для его «диалектики» редким исключе-

нием. Даже в диалоге «Парменид», в этом, по оценке Гегеля, шедевре платоновской диалектики, анализируя понятия «единое» и «многое» как противоположные раздельные понятия, Платон пришел к отрицательному выводу при решении вопроса, существует ли единое, которое есть в то же самое время и многое, или многое, которое является в то же время и единым. Никто не может доказать, заключал Платон, что единое — множественно, а многое — едино. Идеалистическая «диалектика» Платона ограничивается оперированием неподвижными, застывшими понятиями. Она сводится к определению и сопоставлению, к разделению и соединению понятий как неизменных, самостоятельно существующих реальностей.

Однако при всей ограниченности древней идеалистической «диалектики» Платона в ней содержатся и элементы, сближающие ее с идеалистической диалектикой Гегеля. Исторически ценное в платоновской «диалектике» заключается в ее требовании точности определения понятий, в подчеркивании значения общих понятий для познания, в разработке хотя и на ложной, идеалистической основе активной, действенной стороны человеческого мышления.

Социально-политические воззрения Платона нашли свое наиболее яркое выражение в его учении об «идеальном государстве». В этом учении Платон выступил как непримиримый враг рабовладельческой демократии и ревностный защитник классовых интересов рабовладельцев-аристократов. Излагая свою теорию «идеального государства», Платон разделял общество на три сословия: 1) правители-философы, 2) стражи, или воины, 3) земледельцы и ремесленники. Соответственно этой схеме государственная власть в «идеальном государстве» Платона принадлежит аристократам, охрана господства аристократов осуществляется стражами (воинами), а материальные блага, необходимые для государства, производятся земледельцами и ремесленниками. Подобная система общественного устройства предполагала нещадную эксплуатацию рабов, а также свободных бедняков из числа ремесленников и земледельцев в целях создания привилегированных условий жизни для кучки избранных аристократов-рабовладельцев. Говоря о платоновском «идеальном государстве», Маркс охарактери-

зовал его как «афинскую идеализацию египетского ка-
стового строя...»¹.

Сочинения Платона на протяжении многих столетий являются источником, питающим различные идеалистические течения. Указывая на роль школы Платона как главного центра античного идеализма, Ленин охарактеризовал весь идеализм как линию Платона в философии.

Аристотель С критикой учения Платона в IV веке до н. э. выступил Аристотель (384—322 гг. до н. э.) — величайший мыслитель древности, идеолог среднего слоя рабовладельцев, боровшегося за демократическую форму политического господства. Философское образование Аристотель получил в Афинах, в школе Платона (Академии). Впоследствии он основал в Афинах свою философскую школу (Лицей).

Сочинения Аристотеля имеют энциклопедический характер. В них получили оформление и дальнейшую разработку все отрасли знаний, которыми располагал древний мир. Период появления сочинений Аристотеля можно считать началом выделения философии из единой, нерасчлененной науки древнего мира и превращения ее в особую, самостоятельную науку, исследующую вопросы о сущности мира, о соотношении бытия и сознания. К главным философским произведениям Аристотеля относятся «Метафизика», «О душе», «Аналитики» и «Категории».

Характерной чертой Аристотеля как философа являются колебания между материализмом и идеализмом. С одной стороны, он признавал существование бога как первичной по отношению к природе духовной творческой силы, а с другой — критиковал учение Платона об идеях как первопричине чувственных вещей. Многие философские вопросы Аристотель истолковывал то с идеалистических, то с материалистических позиций. Ленин, отмечая эту особенность философии Аристотеля и сопоставляя ее с идеализмом Платона, в конспекте книги Гегеля «Лекции по истории философии» писал: «Идеализм Аристотеля Гегель видит в его идее бога... ((Конечно, это — идеализм, но он объективнее и *отдаленнее, общее*, чем идеализм Платона, а потому в натурфилософии чаще = материализму.))»². Указывая на большое

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 379.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 255.

значение в условиях древнего мира критики Аристотелем платоновского учения об идеях как первопричине вещей, Ленин отмечал, что Аристотель своей критикой теории идей Платона подрывал основы идеализма вообще и объективно способствовал укреплению позиций материализма.

Аристотель признавал существование материального мира, природы как бесконечной совокупности чувственно воспринимаемых вещей и явлений. Но в отличие от материалистов древнего мира, считающих понятие природы и понятие материи тождественными, Аристотель проводил между этими понятиями существенное различие. Понятие материи, с точки зрения Аристотеля, по содержанию уже понятия природы. Природа, согласно его учению, — это совокупность вещей и явлений, представляющих собой конкретные виды органического единства материи и формы. Материей же Аристотель считал не конкретные вещи и явления природы, а лишь их субстрат, основу, из которой они образуются. Материя, по Аристотелю, представляет собой то вечное, из чего возникают вещи. Сама по себе материя лишена всякой определенности, каких бы то ни было свойств, которые характерны для образовавшихся из нее индивидуальных чувственно воспринимаемых вещей.

Вечно существующая первоматерия, учил Аристотель, не является бытием, действительностью, а представляет собой лишь возможность бытия. Действительностью материя становится лишь тогда, когда она оформляется, то есть проявляется в виде разнообразных конкретных вещей. Материя превращается из возможности в действительность, становится конкретной определенностью, той или иной вещью лишь благодаря деятельности формы. Каждая вещь, по Аристотелю, обязана своим существованием лишь форме и представляет собой единство материи и формы. Любая конкретная вещь, например медная статуя, есть единое целое, состоящее из материи, в данном случае из меди, и из формы, то есть определенных очертаний образа. Материя — медь — из возможности вещи становится действительностью, медной статуей, только благодаря форме как активной, деятельной стороне. Материя — начало пассивное, форма же — начало активное, творческое. Из материи и формы как двух противоположных начал возникают, согласно учению Аристотеля, все тела природы.

Во взглядах Аристотеля на проблему материи и формы имеются исторически ценные элементы материализма и диалектики, заключающиеся главным образом в его признании объективного существования вещей природы и в характеристике их как конкретных воплощений единства материи и формы, как результатов непрерывного, вечного процесса движения природы. Однако типичные для Аристотеля колебания между материализмом и идеализмом, диалектикой и метафизикой и то, что он в конечном счете склонялся к идеализму, наглядно проявилось и при освещении им вопроса о материи и форме.

Аристотель не дошел до понимания природы как движущейся материи, представляющей собой неразрывное единство содержания и формы при решающей роли содержания, то есть не дошел до уяснения подлинной диалектики формы и содержания. Допустив существование бесформенной материи лишь как возможности, приписав форме решающую, определяющую роль в превращении материи из возможности в действительность. Аристотель пошел по пути идеализма, начал доказывать, что форма является не только творческим, определяющим по отношению к материи началом, но и предшествует материи во времени. В конечном итоге он стал говорить о душе как предшествующей телу форме и о существовании формы всех форм — бога как вечного двигателя природы.

Колебания Аристотеля между материализмом и идеализмом с еще большей наглядностью проявились в решении им вопроса о сознании (душе), материи (теле) и их соотношении. Аристотель критиковал откровенно идеалистические утверждения Платона о вечности, бессмертии души. Он считал также несостоятельными утверждения о всеобщей одушевленности Вселенной и неоднократно высказывал мысль о том, что душой обладают лишь живые существа. При этом Аристотель обращал внимание на непосредственную связь духовных, психических, и материальных, телесных, явлений и указывал на примат телесных процессов над психическими, на зависимость сознания от состояния тела человека. Материалистическая трактовка вопроса о соотношении материи и сознания, тела и души, нашла у Аристотеля выражение и в его утверждении, что с прекращением

жизни того или иного живого существа исчезает и его душа.

Однако подобные наивно-материалистические, по существу правильные, положения сопровождалось у Аристотеля и типично идеалистическими утверждениями и выводами. Идеализм Аристотеля в истолковании вопроса о душе и теле, о духовном и материальном, получил свое выражение в характеристике им души как формы, обуславливающей возникновение и существование живых существ. Аристотель видел в душе действующее, активное начало, считал душу сущностью живых тел, причиной их возникновения и источником их движения.

Эклектизм, колебания между материализмом и идеализмом характерны для Аристотеля и при рассмотрении им вопросов гносеологии. Разрабатывая свою теорию познания, он исходил из материалистических положений о первичности предметов и явлений внешнего мира и вторичности знаний человека, заявлял, что познаваемое существует ранее, чем знания о нем. Приобретаемые нами знания, говорил Аристотель, всегда являются знаниями об уже существующих предметах и их свойствах. Если познаваемые предметы и явления перестанут существовать, то не будет и знания о них. В то же время, утверждал Аристотель, отсутствие знания о существующих объектах еще не может служить основанием для заключения об их небытии. Если познающие живые существа, говорил он, будут упразднены, то, конечно, не будет никакого знания, однако объекты познания, предметы и явления внешнего мира сохранят свое бытие.

Познание человека, по Аристотелю, начинается с ощущений, с чувственных восприятий, вызываемых внешними предметами и явлениями, которые предшествуют чувственным восприятиям так же, как движущее всегда предшествует движимому. Воспринимаемое первично, оно существует раньше, чем восприятие, и обуславливает последнее. Для того чтобы возникло восприятие, необходимо, согласно Аристотелю, наличие его объективного источника — соответствующего предмета или явления внешнего мира. Человек не может произвольно вызвать то или иное ощущение, восприятие, ибо они всегда представляют собой результат внешних воздействий. Способность ощущать Аристотель считал свойством живых существ, их органов чувств. Ощущения, учил он, возникают в живом существе в результате внешнего

побуждения. Чем богаче и разностороннее особенности и свойства бытия, внешнего мира, тем полнее и многообразнее ощущения человека. Аристотель говорил о таких основных видах ощущений, как осязательные, вкусовые, обонятельные, слуховые и зрительные. Эти ощущения он считал достоверными, правильно показывающими качественные особенности и свойства воспринимаемых единичных предметов и явлений.

В своем обосновании роли ощущений и восприятий в познании Аристотель выступал, говорил Ленин, как эмпирик, но эмпирик не ограниченный, а мыслящий. Кроме ощущений и восприятий он исследовал уже такие формы познания, как представление и понятие, не игнорировал роли абстрактного мышления в процессе познания. Указывая на достоверность показаний органов чувств, Аристотель считал, что ошибки человека в характеристике предметов и явлений внешнего мира связаны не с восприятием, а с абстрактным мышлением, с процессом образования понятий, суждений и умозаключений.

Аристотель обращал внимание на то, что чувственное восприятие является лишь началом познания, поскольку здесь человек познает только единичные индивидуальные предметы и явления. Познание же общего в них, то есть подлинно научное знание, утверждал он, может быть достигнуто лишь с помощью абстрактного мышления. Подобная правильная постановка вопроса о чувственном и рациональном моментах процесса познания не получила, однако, у Аристотеля материалистического обоснования и оказалась для него камнем преткновения. Решая этот вопрос, Аристотель пошел по пути идеализма и метафизики, оторвал познание общего от познания отдельного, абстрактное мышление от его источника — показаний органов чувств.

Чувственному познанию, имеющему свой источник во внешнем мире, он метафизически противопоставил разумное познание, увидев источник последнего целиком в разуме как некоей абсолютно самостоятельной, чистой форме форм. Аристотель стал доказывать, что познание общего, являясь подлинно истинным познанием, есть познание понятий как «бестелесных форм». Это познание, по его мнению, ограничено чисто идеальной, духовной сферой, в которой мыслящее и мыслимое, познающее и познаваемое в конце концов суть одно и то же.

Общее как объект истинного знания, по Аристотелю, абсолютно самостоятельно, не имеет никакой связи с вещами внешнего мира и находится в самой душе в качестве субстанции. Поэтому Аристотель стал утверждать, что если ощущения и восприятия человека зависят от ощущаемого внешнего объекта, то его мысли зависят только от него самого. Следовательно, мыслить, говорил Аристотель, может всякий, если он хочет.

Таким образом, и в теории познания колебания Аристотеля между материализмом и идеализмом завершились идеалистической трактовкой сущности познания. Оценивая теорию познания Аристотеля, Ленин в своих «Философских тетрадах» писал: «Нет сомнения в объективности познания. Наивная вера в силу разума, в силу, мощь, объективную истинность познания. И наивная *запутанность*, беспомощно-жалкая запутанность в *диалектике* общего и отдельного — понятия и чувственно воспринимаемой реальности отдельного предмета, вещи, явления»¹.

Особенно большую историческую ценность представляют труды Аристотеля по вопросам логики как науки о законах и формах мышления. Человеческое мышление стало объектом специального изучения уже в начале I тысячелетия до н. э. Отдельные проблемы логики задолго до Аристотеля разрабатывались в трудах индийских, китайских и древнегреческих философов. Однако лишь в сочинениях Аристотеля логика приобрела необходимые для науки цельность и стройность. В том виде, какой ей придал Аристотель, она в основном дошла и до нашего времени. Он является, таким образом, родоначальником ныне существующей формальной логики.

В условиях древнего мира Аристотель дал наиболее глубокое и систематическое исследование основных форм, в которых протекает мышление человека: понятий, суждений и умозаключений (силлогизмов). Ему принадлежит также выявление таких основных законов мышления, как закон тождества, закон противоречия, закон исключенного третьего. Труды Аристотеля по вопросам логики высоко ценили классики марксизма-ленинизма за наличие в них материалистических тенденций в решении логических проблем. Указывая на колебания Аристотеля в вопросах логики между материализмом и идеализмом,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 326.

на частое смешение им объективной и субъективной логики, Ленин в то же время отмечал, что у Аристотеля везде видна при этом объективная логика¹.

Наряду с исследованием законов и форм мышления Аристотель сделал также предметом специального систематического изучения философские категории — основные наиболее общие понятия о формах и отношениях бытия. Он выделил и проанализировал десять категорий: сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание. Однако, формально ограничив число категорий этими десятью, Аристотель в своих сочинениях в той или иной мере затрагивал почти все категории, которыми оперируют современная логика и философия.

Из перечисленных десяти категорий наибольшую историческую ценность представляет разработка Аристотелем категорий сущности, качества, количества, отношения, места (пространства) и времени. В числе других категорий, не входящих в перечень Аристотеля, но фактически исследуемых в его сочинениях и представляющих интерес для современности, следует отметить такие категории, как возможность, действительность, причинность, необходимость, случайность, форма.

Случайность, например, Аристотель не относил к ряду категорий, но дал такую характеристику и определение случайности, которые сохраняют свое значение и в наши дни. Случай, по Аристотелю, есть порожденное дополнительной причиной, побочное по отношению к основному предмету и событию явление. Если, говорил Аристотель, строитель дома оказывается в то же время и флейтистом, то это случайность, ибо строитель мог и не быть флейтистом. «Случайно (акцидентально) присущим называется то, — указывал он, — что находится в вещи и может быть правильно сказано <про нее>, но <не принадлежит ей> ни по необходимости, ни в преобладающем большинстве случаев, как, например, если кто, роя яму для растения, нашел клад. Это, конечно, случайно получилось для того, кто рыл яму, — что он нашел клад: ибо не с необходимостью следует второе из первого или после первого, и не в преобладающем большинстве случаев <это бывает, что> человек, роя яму, находит клад»².

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 326.

² Аристотель. Метафизика. Соцэкгиз, 1934, стр. 106.

Особенно ценным в учении Аристотеля о категориях является его стремление не только раскрыть содержание категорий, описать и классифицировать их, но и рассматривать категории в движении, в связи и взаимозависимости. Однако эти попытки диалектического рассмотрения категорий не получили у Аристотеля должной реализации, свелись лишь к отдельным диалектическим высказываниям о категориях, к гениальным догадкам об их диалектической сущности.

Свойственные Аристотелю колебания между материализмом и идеализмом проявились и в его характеристике категорий. Раскрывая сущность категорий, он рассматривал их то как наиболее общие понятия, отражающие формы и отношения различных сторон бытия, то есть материалистически, то как наиболее общие понятия, представляющие собой роды и формы самого бытия, то есть идеалистически. Непоследовательность в понимании категорий, отмечал Ленин, сказалась у Аристотеля также и в том, что, занимаясь определением категорий, он нередко сбивался на обычные определения слов.

Основоположники марксизма-ленинизма высоко ценили учение Аристотеля не только за материалистическое решение целого ряда философских вопросов, но и за наличие в нем многочисленных элементов диалектики, которые встречаются во многих разнообразных по тематике его трудах, особенно в его работах по логике. Аристотель дал наиболее детальное в древнем мире исследование отдельных черт диалектики. У Аристотеля повсюду, говорил Ленин, встречаются живые зачатки диалектики, диалектические постановки вопросов и явно выраженное стремление к их диалектическому решению.

Аристотель признавал вечность движения в природе и говорил, что движение всегда было и будет во всякое время. При этом он утверждал, что движение не существует помимо вещей, а составляет их неотъемлемую сущность. В его сочинениях встречаются отдельные высказывания о самопроизвольном изменении индивидуальных конкретных вещей и явлений, об их переходах из одного качественного состояния в другое.

Значительные элементы диалектики имеются и в учении Аристотеля о материи и форме, где он, подчеркивая их единство в индивидуальных конкретных вещах и явлениях, указывал на относительность материи и формы

и на их переходы в процессе становления индивидуальных вещей. По Аристотелю, дерево, например, будучи формой по отношению к земле, по отношению к делаемому из него столу выступает уже в роли материи. Элементы диалектики содержатся и в обосновании Аристотелем взаимосвязи материи и формы как возможности и действительности, в трактовке им движения как процесса перехода возможности в действительность. Подход к диалектике в трактовке Аристотелем проблемы материи и формы состоит также и в том, что, разрабатывая вопрос о соотношении формы и материи, он по существу поставил проблему таких категорий диалектики, как форма и содержание, и дал много ценных мыслей, облегчивших разработку этих категорий в трудах философов нового времени.

Диалектическим моментом в учении Аристотеля является и то, что он в ряде случаев обращал внимание на единство таких противоположных процессов природы, как движение и покой, возникновение и уничтожение, рост и качественное изменение.

Указывая на наличие в трудах Аристотеля попыток диалектического решения ряда вопросов, попыток подхода к выяснению источника самодвижения, Ленин в «Философских тетрадах» отметил, что Аристотель в «Метафизике» постоянно бьется около вопроса о сущности и значении раздвоения единого на противоположности и познании его противоречивых частей.

Несмотря на диалектическую постановку многих вопросов, Аристотель часто не давал их верного решения, шел по пути отрыва фиксируемых противоположностей друг от друга и их эклектического сочетания, путался в вопросах о соотношении общего и отдельного, сущности и явления, понятия и ощущения.

Дав более детальное по сравнению со своими предшественниками диалектическое рассмотрение отдельных сторон бытия и познания, Аристотель, однако, разделил в разработке диалектики судьбу всех философов древнего мира, которые, по словам Ленина, вплотную подошли к диалектике, но не сладили с ней. Деятельность древних философов, стихийных диалектиков и Аристотеля, в разработке диалектики свелась к отдельным, более или менее общим, не связанным между собой в систему диалектическим высказываниям.

Кроме исследования общефилософских проблем Аристотель много занимался также разработкой социологических вопросов. Как идеолог класса рабовладельцев он сделал попытку дать развернутое обоснование вечности рабовладельческого строя, создал идеалистическую теорию рабовладельческого государства.

Человек, учил Аристотель, состоит из души — властвующего начала и тела — подчиненного начала. С момента рождения люди различаются, говорил он, соотношением этих начал таким образом, что одни из них как бы предназначены к властвованию, другие же — к подчинению. Аристотель считал отношения между рабовладельцами и рабами естественными и вечными, предопределенными природным соотношением в людях духовного и телесного начал, их физической организацией. «Природа устроила так, — писал он, — что и физическая организация свободных людей отлична от физической организации рабов: у последних тело мощное, пригодное для выполнения необходимых физических трудов, свободные же люди держатся прямо и неспособны для выполнения подобного рода работ; зато они пригодны для политической жизни...»¹

Разрабатывая теорию государства, Аристотель выступил как ярко выраженный идеолог среднего слоя рабовладельцев. В каждом государстве как общении свободных людей встречаются, говорил он, люди очень зажиточные, крайне неимущие и стоящие в середине между теми и другими. Наилучший государственный строй будет, согласно теории Аристотеля, в том обществе, которое состоит преимущественно из людей, владеющих собственностью средней величины, и во главе которого стоит средний слой рабовладельцев. Верховная власть в государстве, учил Аристотель, может быть в руках или одного, или немногих, или большинства. В соответствии с этим он различал три правильные формы государства рабовладельческой диктатуры: монархию как власть одного, аристократию как власть немногих и демократию как власть большинства. При этом сам Аристотель был сторонником демократии.

¹ *Аристотель*. Политика. СПб., 1911, стр. 14 (Труды С.-Петербургского Философского Общества. Вып. VII).

В эпоху эллинизма¹ материализм в древнегреческой философии был наиболее полно и ярко представлен в трудах последователя Демокрита выдающегося мыслителя древнего мира Эпикура (341—270 гг. до н. э.). В своем главном труде «О природе» и других сочинениях, из которых до нас дошли лишь отдельные фрагменты, Эпикур дал наиболее совершенную в древности атомистическую картину мира. Исходя из учения Демокрита и развивая его, Эпикур выступил с оригинальной и более глубокой трактовкой целого ряда проблем, поставленных первыми философами-атомистами.

Мир, учил Эпикур, материален. Он состоит из двух начал: атомов и среды движения атомов — пустоты. Атомы и пустота неразрывно связаны друг с другом и образуют единую, целостную материальную Вселенную, которая вечна и бесконечна.

Составные частички Вселенной — атомы, по Эпикуру, обладают формой, величиной и тяжестью. Количество атомов во Вселенной бесконечно; количество же форм атомов конечно, но является необозримо большим. Атомы имеют всегда определенные, постоянные, но крайне малые величины. Допуская различия между атомами по величине, Эпикур в то же время исключал существование атомов любых величин. Если бы атомы обладали любыми величинами, говорил он, то среди них встречались бы и видимые атомы, чего в действительности никогда не наблюдается. Атомы не делимы на более мелкие частицы. Каждый атом представляет собой предел делимости материи. Если признать, писал Эпикур, возможность деления атомов, то это приведет к допущению перехода бытия атомов в небытие, к признанию возможности исчезновения атомов, прекращения их существования. Именно потому, учил Эпикур, что атомы неделимы, все тела, поскольку они складываются из атомов, также имеют свой предел делимости.

Согласно учению Эпикура, атомы различаются не только по форме и величине, но и по своей тяжести. Приписывая атомам различные величины и различную тяжесть, Эпикур, отмечал Энгельс, уже по-своему знал атомный объем и атомный вес.

¹ Эллинизм — эпоха древнегреческого рабовладельческого общества, охватывающая период от распада империи Александра Македонского до покорения Греции Римом (конец IV—I в. до н. э.).

Атомы, по Эпикуру, находятся в состоянии вечного, непрерывного движения. Но движение атомов, поскольку они считались неизменными, Эпикур сводил исключительно к простому перемещению в пустоте, к их перегруппировке. Одни из атомов, говорил он, далеко отходят друг от друга, другие же настолько близки, что сталкиваются между собой, сцепляются или отскакивают один от другого. Разделяющая атомы пустота не может дать им твердую опору, остановить их движение, а присущая атомам плотность обуславливает их отскакивание при столкновении и выход из сцепления, распад тел.

Таким образом, носителями движения Вселенной, по учению Эпикура, являются атомы и пустота. Движение, согласно его взглядам, представляет собой следствие единства атомов и пустоты, результат их взаимодействия. Мир, по Эпикуру, есть не что иное, как движущаяся материя в форме атомов, перемещающихся в пустоте.

Весьма интересными для истории науки являются мысли Эпикура об одинаковой скорости движения атомов в пустоте. При отсутствии какой бы то ни было возможности произвести опыты с падением тел в пустоте Эпикур высказал тем не менее замечательную догадку, заявив, что когда атомы несутся через пустоту без помех, то они равноскоры. «...Атомы, — писал он в письме к Геродоту, — движутся с равной быстротою, когда они несутся через пустоту, если им ничто не противодействует. Ибо ни тяжелые атомы не будут нестись быстрее малых и легких, когда, конечно, ничто не встречается им; ни малые [не будут нестись быстрее] больших, имея везде удобный проход, когда и им ничто не будет противодействовать: также движение вверх или вбок вследствие ударов и движение вниз вследствие собственной тяжести [не будет быстрее]»¹.

Эпикур признавал тройное движение атомов в пустоте: падение по прямой линии, движение, выражающееся в отклонении от прямой, и движение, возникающее при столкновении атомов. Новое у Эпикура в характеристике движения атомов по сравнению с учением Демокрита состоит в признании самопроизвольного отклонения атомов при падении от прямой линии. Философское значение этого введенного Эпикуром момента при опре-

¹ «Материалисты Древней Греции», стр. 189.

делении движения атомов первоначально было отмечено римским философом Лукрецием Каром и впервые в полном объеме оценено только Марксом в его докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Критики Эпикура, говорил Маркс, указывали на необоснованность у него отклонения атомов от прямой, поскольку оно происходит без всякой внешней причины. Опровергая эти домыслы, Маркс подчеркнул, что требовать от Эпикура установить причину отклонения атомов равносильно требованию установить причину существования самих атомов, то есть равносильно отрицанию того, что атомы — причина всего сущего.

Приписав атомам свойства отклоняться от прямой линии, Эпикур, по словам Маркса, изменил всю конструкцию мира атомов, показал, что самопроизвольное отклонение не есть нечто внешнее для атомов, а является проявлением их сущности. Если бы атомы не отклонялись при падении от прямой, указывал Маркс, ссылаясь на высказывание Лукреция, то не было бы ни встреч, ни столкновений атомов, и природа не могла бы создавать конкретные предметы и явления. Критикуя тех историков философии, которые видели в изменениях, внесенных Эпикуром в учение Демокрита, и прежде всего в его признании отклонения атомов при движении от прямой линии, лишь произвольные фантазии, Маркс показал, что они не поняли действительного значения этих изменений как важного вклада, способствующего поступательному движению философской мысли. Своим положением о самопроизвольном отклонении атомов Эпикур признавал элемент случайного в их взаимодействии и тем самым сделал шаг вперед по сравнению с Демокритом, выступил против фатализма, исходившего из наличия в природе лишь одной необходимости.

Большой заслугой Эпикура в истории философии является также и то, что он в отличие от Демокрита, считавшего такие качества, как цвет, запах, вкус и т. п., субъективными, признавал объективность этих качеств и учил, что они присущи самим состоящим из атомов телам. Каждое тело, по Эпикуру, представляет собой не простую сумму атомов, а целостность, обладающую определенными качествами, отличающими его от других тел. Только из совокупности таких качеств, как цвет,

форма и т. п., говорил Эпикур, складывается постоянная природа того или иного тела.

Последовательно материалистическая, атомистическая концепция Эпикура особенно отчетливо проявляется в его характеристике души, то есть внутреннего психического мира человека, его ощущений и переживаний. Раскрывая объективное содержание ощущений, Эпикур обосновывал материальность души. Душа, по Эпикуру, так же, как и вещи, состоит из материальных атомов, но ее атомы являются более тонкими и быстрыми, чем атомы обычных вещей. Душа, говорил Эпикур, — это тело, рассеянное по всему организму и еще более тонкое, чем дуновение воздуха. Она неразрывно связана со всем организмом и является главной внутренней причиной ощущений. Лишившись души, человек перестает быть человеком, теряет способность ощущать и мыслить. С разложением организма человека рассеиваются и атомы его души. Всякие утверждения о нематериальности души, о ее независимости от организма и бессмертии Эпикур называл бредом. Ленин отмечал, что попытка Эпикура рассматривать душу как известное собрание атомов представляет собой наивную, но хорошую, материалистическую попытку. В ней выражена гениальная догадка Эпикура о неразрывной связи духовного с материальным и указаны пути науке в ее борьбе с поповщиной.

В III веке до н. э., когда еще отсутствовала возможность экспериментального доказательства связи психических явлений с их материальной основой, Эпикур высказал ряд материалистических положений об источнике знаний человека, о механизме и путях познания.

Следуя в своей теории познания за Демокритом, Эпикур исходил из того, что источником знаний человека является чувственное бытие, внешние предметы и явления. Кроме тел, учил Эпикур, во Вселенной существуют также истечения от тел, сходные с ними их отпечатки. Эти отпечатки, образы тел, отличаются от самих тел предельной тонкостью, легкостью и движутся с громадной быстротой, проникая через все встречающиеся на их пути препятствия. Отделившись от внешних тел, они сохраняют как последовательность, наблюдающуюся в движении тел, так и порядок расположения их частей. Проникая в органы чувств, эти отпечатки порождают у человека ощущения, которые

вызывают в его душе соответствующие образы внешних предметов и явлений. Человек, писал Эпикур, слышит, например, потому, что некоторые истечения доносятся от предмета, который звучит. Отпечатки, образы предметов приносят в душу некое внешнее содержание и являются, таким образом, выражением связи человека с объективным миром. Благодаря памяти человек сохраняет и накапливает приходящие из внешнего мира образы тел и с помощью мышления анализирует и обобщает их, создает понятия. Выделение общего, основного в чувственных образах, познание причинности в природе является, по Эпикуру, главной задачей мышления.

Эпикур высказывал безграничное, абсолютное доверие к показаниям органов чувств, систематически подчеркивал достоверность ощущений. Чувства, по Эпикуру, дают человеку правильные представления об очертаниях и свойствах тел. Что же касается вопроса об истинности или ложности обобщений человека, его понятий и суждений, то этот вопрос связан уже с мышлением. Вопрос об истине и заблуждении вообще не возникал бы, говорил Эпикур, если бы в ходе суждений мы не примысливали к образам тел в нашей душе некоторого дополнительного содержания. Отступление от истины, заблуждение всегда является результатом примысливания, которое в конечном счете опровергается. С истиной, утверждал Эпикур, мы имеем дело тогда, когда наше представление оказывается соответствующим предмету, с ложным же суждением, с заблуждением — тогда, когда оно расходится с предметом, не соответствует ему. Мерило истинности или заблуждения Эпикур видел, таким образом, в соответствии или несоответствии представлений предмету, истечение от которого проникло в душу человека.

Из философии Эпикура вытекали выводы о том, что нет сверхчувственного мира и нет ничего сверхчувственного в едином материальном мире. Поэтому его философия играла большую роль в борьбе с религией и суевериями как в Греции, так позднее и в Риме. Сам Эпикур, отдавая дань времени, говорил о наличии богов, но считал, что их существование безразлично для людей.

В своей критике религиозных представлений Эпикур стремился опереться на факты, открытые зарождавшимся эмпирическим естествознанием. Со страниц его

произведений раздавался страстный призыв к познанию законов природы, к изучению философии как необходимому условию избавления от религии и страха смерти, как средству достижения мудрой, радостной жизни. Пусть никто, писал Эпикур в письме к Менекею, не откладывает занятия философией в юности и не устает от нее в старости, ибо она необходима и старцу и юноше: «первому — для того, чтобы, стареясь, быть молодому благами вследствие благодарного воспоминания о прошедшем, а второму — для того, чтобы быть одновременно и молодым и старым вследствие отсутствия страха перед будущим»¹.

Значительную роль в истории философии сыграло этическое учение Эпикура, которое имело для своего времени передовое, прогрессивное значение. В основе эпикурейской морали лежит положение о том, что целью жизни человека является наслаждение, удовольствие. Мы «называем удовольствие, — писал Эпикур, — началом и концом счастливой жизни. Его мы познали как первое благо, прирожденное нам; с него начинаем мы всякий выбор и избегание; к нему возвращаемся мы, судя внутренним чувством, как мерилom, о всяком благе»². При этом удовольствие Эпикур понимал не в вульгарном смысле, не как грубое чувственное наслаждение, а как свободу от телесных страданий и душевных тревог. При выборе наслаждений он призывал к трезвым рассуждениям и благоразумию и говорил, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо.

Наряду с положительными моментами учению Эпикура о морали присуща определенная ограниченность, заключающаяся прежде всего в том, что моральные нормы он рассматривал лишь применительно к отдельному индивиду, без учета их исторического характера и социальной обусловленности.

3. МАТЕРИАЛИЗМ В ДРЕВНЕМ РИМЕ

Кроме Древней Греции высокоразвитым рабовладельческим государством в Европе был Древний Рим — страна, в которой классовые противоречия рабовладель-

¹ «Материалисты Древней Греции», стр. 208.

² Там же, стр. 211.

ческого строя достигли высшей степени своего развития, вылились в многочисленные ожесточенные битвы между рабами и рабовладельцами, плебеями и патрициями. В области философии в Древнем Риме, как и в других древних рабовладельческих государствах, шла борьба материализма, который получил здесь распространение главным образом в форме древнегреческой атомистики, с идеализмом.

Тит Лукреций Кар Древнегреческий атомистический материализм — наиболее зрелая форма древнего материализма — получил свое дальнейшее развитие в Древнем Риме в I веке до н. э. в учении римского философа Тита Лукреция Кара (около 99—95—55 гг. до н. э.). Лукреций, выразитель идеологии и интересов демократических слоев римских рабовладельцев, является самым крупным материалистом и атеистом Древнего Рима. В изложенном им в стихотворной форме философском труде — поэме «О природе вещей» Лукреций воспроизвел содержание учения Эпикура и развил дальше некоторые его основные положения.

Задачу философии Лукреций видел в уяснении природы вещей и природы сознания, то есть в том, чтобы дать целостную картину мира. Мир, по Лукрецию, состоит из атомов и пустоты. Атомы представляют собой вечные, неразрушимые движущиеся мельчайшие частички материи, являющиеся пределом делимости вещей. Атомы бескачественны, они различаются лишь по величине, форме и тяжести. Все вещи природы представляют собой результат разнообразных сочетаний движущихся в пустоте атомов.

Признание существования пустоты как непременно-го условия, делающего возможным движение атомов, является, по Лукрецию, абсолютно необходимым. Он указывал, что мы должны или отвергнуть движение атомов, или признать существование пустоты — необходимого условия их движения. Дело в том, что движение атомов Лукреций, как и все его предшественники, материалисты-атомисты, понимал только как перемещение, как перемену ими места. Отсюда следует, что он знал движение материи лишь в одной, простейшей его форме — форме механического перемещения ее частиц. Принимая атомы за составные предельно мельчайшие частички всех вещей, Лукреций считал их внутренне неизменными. Движение как самодвижение

материи, как ее непрерывное изменение, проявляющееся в качественно многообразных формах, материалистам древнего мира, в том числе и Лукрецию, не было, да и не могло быть известно. Таким образом, ограниченное понимание движения как простого механического перемещения и привело древних атомистов, в данном случае Лукреция, к признанию необходимости пустоты. Без наличия в природе пустоты, учил Лукреций, атомы не могли бы двигаться, перегруппировываться, образовывать новые вещи, поскольку всюду была бы только одна плотная материя. Поэтому в действительности, заявлял Лукреций, каждый предмет заключает в себе пустоту. Даже те предметы, говорил он, которые люди считают абсолютно плотными, являются пористыми, то есть содержат в себе пустоту. Наличием пустоты в предметах Лукреций объяснял и такое их свойство, как проницаемость.

Пустота в отличие от атомов не имеет тяжести. Поэтому в природе, указывал Лукреций, встречаются как предметы большого объема и малого веса, потому что в них много пустого пространства, так и предметы малого объема, но тяжелые, потому что в них содержится много атомов, но мало пустого пространства.

Древние материалисты, в том числе и Лукреций, еще не дошли до понимания материи как объективной реальности. Лукреций называл материальным все то, что является телесным, состоит из атомов и обладает свойством оказывать воздействие на все непосредственно окружающее и воспринимать внешние воздействия. Исходя из этого ограниченного понимания материальности, Лукреций считал, например, душу человека материальной, а пустоту нематериальной, так как пустота, по его мнению, хотя она и существует объективно, но не обладает свойствами телесного, не оказывает воздействия на атомы.

Лукреций воспроизвел гениальную догадку Эпикура о равноскором падении различных по весу атомов в пустоте. Он отверг точку зрения, согласно которой более тяжелые атомы движутся в пустом пространстве с большей скоростью, чем легкие, и поэтому падают на легкие и производят необходимые для образования вещей движения. В действительности, говорил Лукреций, пустота в силу своей природы не оказывает сопротивления движущимся атомам. Атомы различного веса,

указывал он, падают в пустоте с одинаковой скоростью, и более тяжелые никак не могут наткнуться при падении на легкие, изменять их движение и вести, таким образом, к образованию вещей. В связи с этим Лукреций развил мысль Эпикура о том, что атомы при падении самопроизвольно отклоняются от прямой, что приводит к возникновению завихрений и образованию вещей.

Материя, по Лукрецию, — это движущиеся в пустоте атомы. Различие всех вещей в мире зависит от того, как связаны в них атомы, какое положение они занимают и каким образом движутся. Качества предметов природы объективны, они являются результатом соответствующих сочетаний, сцеплений образующих их атомов. Атомы же сами по себе, до того как они соединятся, образуя вещи, лишены таких качеств, как цвет, запах, вкус и т. п. Атомы бесцветны, и поэтому недопустимо, говорил Лукреций, считать, например, что черные вещи возникли из черных атомов, а белые — из белых. Но, полагая, что атомы лишены указанных качеств, Лукреций, как и Эпикур, в отличие от Демокрита, считал цвет, звук и т. п. не субъективными, а объективными качествами, качествами самих предметов и процессов природы. Атомы, говорил Лукреций, имеют различные формы, поэтому, соединяясь между собой, они образуют качественно разнообразные вещи, имеющие определенный цвет, вкус и т. п. Что тепло или холодно, твердо или мягко во внешнем мире, говорил Лукреций, то необходимо должно и казаться нам теплым или холодным, твердым или мягким. Признание объективности таких качеств, как цвет, вкус, запах и т. п., является серьезным достижением атомистического материализма Эпикура и Лукреция.

В своей поэме «О природе вещей» Лукреций высказал гениальную догадку о законе сохранения материи. Количество материи, атомов, писал он, неизменно, оно вечно остается одним и тем же. Ничто не может отделиться от материи или прибавиться к ней. Материя вечна. Все вещи природы представляют собой соединения атомов. Вещи временны, они возникают и исчезают, распадаясь на атомы, на свои первичные составные частицы. Вечность материи, говорил Лукреций, заключается в том, что ничто не может возникнуть из ничего и не может обратно превратиться в ничто.

Большой интерес для истории науки представляет учение Лукреция о пространстве и времени, которые он характеризовал как объективные, неразрывно связанные с вещами формы их существования. Пространство, говорил Лукреций, — это место, занимаемое атомами и их соединениями — вещами. Вечная, состоящая из атомов и пустоты Вселенная безгранична. Ни в каком направлении, писал Лукреций, ни вверх, ни вниз, ни вправо, ни влево, не существует границ Вселенной, а поэтому нет и никакой срединной ее точки. Время, по Лукрецию, не присуще атомам, поскольку они неизменны, вечны, но оно присуще состоящим из атомов вещам, а также явлениям природы. Невозможно воспринимать чувствами время само по себе, вне связи с движением или покоем вещей, ибо время существует не само по себе, а в вещах и процессах природы. Поэтому вопрос о времени есть, утверждал Лукреций, вопрос о прошлом или будущем тех или иных вещей и событий.

Лукреций материалистически решал вопрос о сознании человека. Доказывая материальность мира, он и духовные процессы, чувственность и сознание, считал материальными. Душа (чувственность) и рассудок (сознание), по учению Лукреция, так же материальны и состоят из атомов, как и прочие тела. Различие, например, между душой и телом Лукреций, как и Эпикур, видел лишь в том, что душа, по его мнению, состоит из более мелких, подвижных, круглых и гладких атомов по сравнению с атомами, из которых складываются обычные тела.

Душа и рассудок, говорил Лукреций, по своей природе телесны, потому что воспринимают внешние воздействия и сами воздействуют на тело человека. Дух (душа и рассудок) и тело существуют всегда в единстве. Тело без духа не может чувствовать, дух без тела не может производить никаких движений. Дух заодно, вместе с нашим телом, говорил Лукреций, зарождается, растет, стареет и гибнет. Доказывая, что вместе с гибелью тела человека гибнет, рассеивается на отдельные атомы и его душа, Лукреций критиковал идеалистическую теорию Платона о бессмертии и переселении душ. В своей поэме «О природе вещей» он по этому поводу писал:

...Коль душа обладает бессмертной природой
И поселяется в нас, при рождении в тело внедряясь,
То почему же тогда мы не помним о жизни прошедшей,
Не сохраняем следов совершившихся раньше событий?
Ибо, коль духа могла измениться столь сильно способность,
Что совершенно о всем миновавшем утратил он память,
Это, как думаю я, отличается мало от смерти.
И потому мы должны убедиться, что бывшие души
Сгинули, а та, что теперь существует, теперь и родилась¹.

Таким образом, обосновывая органическое единство тела и души, Лукреций отмечал, что душа возникает одновременно с рождением человека и гибнет вместе с его смертью.

Лукреций не признавал всеобщей одушевленности материи. Он считал, что душа (чувственность) является свойством, присущим не всем, а лишь определенным образом организованным частям материи.

Своим монистическим решением вопроса о материи и сознании, непоколебимым признанием материальности мира древние атомисты наносили серьезные удары по идеализму. Вместе с тем нужно отметить, что конкретное решение ими проблемы соотношения материи и сознания, материального и духовного, было ограниченным и оставляло лазейку для идеалистов. Считая душу такой же материальной, как и тело человека, древние атомисты не дошли до правильного понимания качественного отличия сознания от материи и их действительного соотношения как вторичного и первичного. За это слабое звено в учении древних материалистов ухватились их противники — идеалисты, которые настолько раздули специфику сознания, его активную, действенную сторону, что стали изображать сознание как нечто изначальное, первичное по отношению к материи.

В поэме «О природе вещей» Лукреций дал наиболее полное изложение основ теории познания атомистического материализма. Целью познания, по Лукрецию, является раскрытие природы вещей и избавление человека от оков суеверий, от религиозных представлений о мире. Лукреций отбрасывал всякие сомнения в возможности познания мира. Непоколебимо придерживаясь точки зрения познаваемости мира, он выступал против скептицизма и писал, что скептики, отрицая

¹ Лукреций. О природе вещей. Изд-во АН СССР, 1958, стр. 112.

всегда и во всем достоверность, лишают себя возможности иметь какое-либо понятие о знании или незнании, о познаваемости или непознаваемости, об истине или заблуждении. Кто заявляет, говорил Лукреций, что знание немислимо, тот не знает также, можно ли знать, что знать ничего нельзя, то есть в самом утверждении скептика о непознаваемости мира содержится уже и его опровержение. Исходя из познаваемости мира, Лукреций считал, что познание осуществляется посредством органов чувств и рассудка (сознания).

Правильно утверждая, что источником знаний человека является внешний мир, Лукреций вслед за Демокритом и Эпикуром нарисовал следующую наивно-материалистическую картину процесса познания. В окружающем человека воздухе летают отделившиеся от поверхности предметов внешнего мира тончайшие отпечатки, образы, сохраняющие сходство с соответствующими предметами. Эти образы, действуя на органы чувств, приводят их в возбуждение и вызывают в душе человека различные ощущения: зрительные, звуковые, вкусовые, обонятельные и осязательные. Причина зрения, например, говорил Лукреций, коренится в отделившихся от предметов зрительных образах, которые вызывают у человека соответствующие зрительные ощущения. Сами образы предметов, свободно летающие в воздухе, крайне тонки, легки и быстры, и поэтому они человеку не видны. Видит человек благодаря проникновению этих образов в органы чувств. Льва, например, говорил Лукреций, мы видим потому, что в наши глаза влетает его образ. Совершенно очевидно, что эта наивно-материалистическая теория образов вещей как внешних причин, вызывающих в человеке соответствующие ощущения, представляет собой зародыш разработанной впоследствии материалистической теории отражения.

Лукреций считал, что органы чувств человека дают правильные показания о существовании и свойствах вещей и процессов внешнего мира. Он последовательно отстаивал учение о достоверных чувственных данных как источнике знаний, решительно выступал против всяких высказываний, в которых выражается недоверие к показаниям органов чувств. Данные органов чувств, учил Лукреций, в целом всегда достоверны. Из них у нас возникают и понятия об истине. На свете нет ни-

чего достовернее чувств, говорил он. Если бы показания органов чувств были недостоверными, то и все заключения нашего рассудка стали бы необходимо ложными, а это сделало бы невозможным как приспособление человека к окружающей среде, так и само существование людей.

Лукреций отмечал, что истинная природа вещей познается человеком на основании показаний органов чувств, обработанных посредством деятельности рассудка (мышления). Например, с помощью органа зрения — глаза человек видит вещи — соединения атомов, но не видит самих атомов, знание о которых приобретает благодаря мышлению. Осмысливая чувственные данные, мы приходим к установлению истинного характера наблюдаемых явлений. Эти наши истинные заключения возможны лишь потому, что они основаны на достоверных показаниях органов чувств.

В решении вопросов морали и религии Лукреций также являлся последователем Эпикура. В основе его этики лежит положение о том, что счастье человека состоит в умеренном образе жизни и в душевном спокойствии.

Лукреций был самым выдающимся атеистом Древнего Рима. В своей поэме «О природе вещей» он дал разностороннюю критику религии. Лукреций считал религию продуктом невежества людей, результатом незнания людьми законов природы и их страха перед стихиями. Не понимая, что природа вечна, говорил он, люди стали приписывать ее возникновение сверхъестественным силам, измышленным ими богам. Не зная материальной сущности души, люди стали считать ее бессмертной, а вместе с этим и страшиться вечных мук после смерти. Не умея объяснить естественное происхождение явлений природы, например смены времен года и т. п., невежественные люди начали утверждать, что все в природе совершается по воле богов. Лукреций страстно разоблачал подобные утверждения и писал, что они не принесли человечеству ничего, кроме слез и страданий:

О человеческий род несчастный! Такие явления
Мог он богам приписать и присвоить им гнев беспощадный!
Сколько стенаний ему, сколько нам это язв причинило,
Сколько доставило слез и детям нашим и внукам!¹

¹ Лукреций. О природе вещей, стр. 197.

Лукреций был непоколебимо убежден, что природа вечна и развивается по своим собственным естественным законам, что боги вымышлены людьми и являются продуктом их стихийного творчества.

Критика Лукрецием религии страдала и существенными недостатками. Не зная социальных корней религии, видя причины ее возникновения и существования лишь в сознании людей, Лукреций, как и все материалисты до Маркса, считал единственным средством избавления от религиозных суеверий раскрытие тайн природы, распространение знаний о сущности вещей.

Материалистическая философия Лукреция представляет собой наиболее полное изложение древнего атомистического материализма. Его поэмой «О природе вещей» завершилось развитие материализма древнего мира.



В первые два века н. э. в философскую мысль греко-римского мира ничего существенно нового внесено не было. Начавшийся же в III веке экономический и политический кризис рабовладельческой Римской империи привел к упадку во всех областях культуры, в том числе и в философии. В области философии этот кризис выразился в появлении направленных против материализма различных эклектических идеалистических учений, складывавшихся, как правило, из наиболее реакционных элементов пифагореизма и платонизма. Одним из таких учений явился так называемый неоплатонизм, основателем и наиболее видным представителем которого был Плотин (204/5—269/70), создавший в 244 году свою философскую школу в Риме.

Взяв за основу учение Платона о первичности мира идей и вторичности материального мира, Плотин придал его философии ярко выраженный религиозно-мистический характер. Вечной основой и источником всего сущего он считал единое божественное первоначало. Все же остальные духовные сущности и чувственные вещи, согласно его учению, представляют собой лишь результат постепенной эманации (истечения) этого первоначала. Плотин учил, что божественное первоначало в силу своего самопереполнения испускает из себя все богатство Вселенной, начиная от духа и кончая ма-

терией, подобно тому как солнце излучает свет. Он говорил о трех ступенях эманации божественного первоначала: духе, содержащем идеи, первообразы всего сущего; мировой душе, создающей материю и проявляющейся во множестве отдельных душ; материи, превращающейся благодаря деятельности душ в конкретные чувственные вещи.

Человек, учил Плотин, состоит из образующих его души и тела. Высшей жизненной целью человека он считал слияние его души с божественным первоначалом. Это слияние, по Плотину, возможно для человека лишь в состоянии экстаза, когда его душа якобы полностью освобождается от тела и вообще от всего чувственного.

Неоплатонизм, философско-религиозное учение Плотина, в последующие века явился одним из основных источников средневековой теологии и схоластики.

III. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ФЕОДАЛИЗМА

Борьба материализма и идеализма, зародившаяся в рабовладельческом обществе, продолжалась в специфических формах и в условиях феодализма.

Для феодального общества были характерны экономическая и политическая раздробленность, преобладание натурального хозяйства, неразвитость общественного разделения труда и экономических связей.

Крупнейшим феодалом в средние века была церковь. Будучи экономически могущественной и политически наиболее централизованной организацией, церковь безраздельно господствовала и в области идеологии. «Церковь с ее феодальным землевладением, — писал Энгельс, — являлась реальной связью между различными странами; своей феодальной организацией церковь давала религиозное освящение светскому государственному строю, основанному на феодальных началах. Духовенство было к тому же единственным образованным классом. Отсюда само собой вытекало, что церковная догма являлась исходным пунктом и основой всякого мышления. Юриспруденция, естествознание, философия — все содержание этих наук приводилось в соответствие с учением церкви»¹. Философия в средние века была превращена церковниками в прямое оружие религии.

Исходным пунктом философских размышлений стали догматы Священного писания. Познание природы рассматривалось как нечто греховное, запретное. Предпочтение отдавалось вере, а не знанию, религии, а не науке. Философия выродилась в схоластику, в официальную

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 495.

школьную философию, фактически низведенную до роли служанки теологии.

В период раннего средневековья философия, в которой преобладали материалистические элементы и тенденции, была представлена арабским аристотелизмом с его двумя струями: восточной (IX—XII вв.), связанной с именем великого мыслителя народов Средней Азии Ибн-Сины (Авиценны) (980—1037), и западной — испанской (XII в.), наиболее полно развитой в трудах великого арабского философа Ибн-Рошда (Аверроэса) (1126—1198) ¹.

Разносторонний ученый и философ народов Средней Азии Ибн-Сина родился в местечке Афшане близ Бухары. Научная деятельность его проходила в Бухаре и Иране. Труды Ибн-Сины многочисленны и разнообразны по тематике. Главными из них считаются «Медицинский канон», «Книга исцеления». На родном ему языке дари, на языке предков современного таджикского народа, Ибн-Сина написал краткую философскую энциклопедию «Книга знания».

Учение Ибн-Сины направлено против догм ислама и религиозно-идеалистической философии, однако в условиях раннего средневековья и господствующего монопольного положения религиозной идеологии существование откровенно материалистических философских учений было невозможно. Поэтому передовые мыслители этой эпохи, пробивая дорогу прогрессивным материалистическим, атеистическим воззрениям, вынуждены были декларировать признание бога, широко применять религиозную терминологию. Это характерно и для учения Ибн-Сины, в котором богу отводится роль вечного первоисточника действительности.

Философию Ибн-Сина определяет как науку об абсолютном бытии; предметом ее он считал не отдельные проявления бытия, а бытие вообще, как таковое. Философская система Ибн-Сины состоит из физики — учения о природе; логики — учения о методах познания природы и человека; метафизики — учения о познании бытия.

Обосновывая взаимосвязь подразделений своей системы, Ибн-Сина указывал, что физика вооружает ло-

¹ См. С. Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966.

гику идеей причинности; логика — физику методом познания природы; метафизика же, опираясь на физику и логику, изучает бытие в целом.

Ибн-Сина учит, что необходимым абсолютным бытием, первой действительностью является бог; материальный же мир возник самопроизвольно путем эманации («истечения») из бога. Ибн-Сина признает объективное существование материи, природы, ее вечность, несотворимость и бесконечность. Признаком материальности Ибн-Сина считает протяженность и непрерывность; он опровергает идею существования пустоты, пространства вне материи, доказывает неразрывность формы и материи, подчеркивая, что телесная форма заключена в самой материи и независимо от нее существовать не может.

Много внимания Ибн-Сина уделял обоснованию законов и форм логического мышления, раскрытию роли разума (абстрактного мышления) и органов чувств в познании человеком внешнего мира.

Теолого-идеалистические положения в философской системе Ибн-Сины о боге и эманации из него материи являются по существу лишь вынужденной данью господствовавшей религиозной идеологии. «Сверхъестественная субстанция, согласно учению Ибн-Сины, не имеет какого-либо влияния на явления в природе. Бог осуществляет лишь первый толчок, после которого ему нечего делать, так как дальше мир развивается по своим собственным законам»¹. Учение Ибн-Сины, характерное своей материалистической направленностью, было вершиной развития философии того времени. Не случайно поэтому в XI веке, когда борьба между реакционным религиозно-идеалистическим течением и прогрессивными учениями небывало обострилась, живший в Багдаде мусульманский богослов Газали (1059—1111), связанный с реакционным течением в арабском аристотелизме, выступил с направленной в основном против философии Ибн-Сины книгой «Опровержение философов». В ней Газали защищал учение ислама о творении мира богом «из ничего», о бессмертии души, о неспособности человеческого разума познать мир и т. п. Газали

¹ С. Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока, стр. 208.

опровергал учение Ибн-Сины о материи, о независимом от бога ее развитии, о смертности человеческой души и др.

В защиту философии Ибн-Сины, с критикой догматических принципов ислама и религиозно-идеалистической философии выступил Ибн-Рошд, написавший в ответ на работу Газали «Опровержение философов» книгу «Опровержение опровержения». Ибн-Рошд жил в период расцвета арабской культуры на мусульманском западе в государствах, занимавших территорию современной Испании. Он родился в Кордове, служил судьей в Севилье и Кордове, умер в Марокко.

Ибн-Рошд был широко известен своими комментариями к трудам Аристотеля. Он очищал работы Аристотеля от наслоений неоплатонизма, развивал дальше содержащиеся в них элементы материализма. Отмечая эту сторону деятельности Ибн-Рошда, А. И. Герцен писал: «...Аристотель был схоронен под развалинами древнего мира до тех пор, пока аравитянин (Ибн-Рошд. — А. М.) не воскресил его и не привел в Европу, погрязавшую во мраке невежества...»¹

Критически перерабатывая философские труды предшественников и современников, Ибн-Рошд написал большое число оригинальных, крупных произведений: «О первом двигателе», «Рассуждения о разуме», «О согласии религии с философией» и др. В получившем широкое распространение труде «Опровержение опровержения» Ибн-Рошд, критикуя Газали, по ряду вопросов развивает философию Ибн-Сины.

В философской системе Ибн-Рошда, как и у Ибн-Сины, бог фигурирует в качестве необходимого бытия, первой действительности всего существующего; но бог, согласно философии Ибн-Рошда, не способен создать что-либо, чего не существовало бы в виде возможности в вечно существующей и развивающейся по своим внутренним законам материи.

Ибн-Рошд, разрабатывая свою философскую систему, роль бога в ней как источника материи сводит на нет. Он оставляет бога в стороне и сосредоточивает свои усилия на доказательствах материальности и субстанциональности мира, независимости существования мира ни от кого и ни от чего.

¹ А. И. Герцен. Избр. философские произв., т. I. Госполитиздат, 1948, стр. 187.

Ибн-Рошд преодолевает аристотельский отрыв формы от материи, обосновывает единство материи и формы, невозможность существования как неформированной материи, так и формы без материи, вне материи. Материей он считает внутреннее состояние телесных вещей, а формой — их внешнее проявление. Ибн-Рошд видит в материи основу бесконечного многообразия вещей и явлений, составляющих Вселенную, Отвергая религиозные измышления о творении богом мира «из ничего», Ибн-Рошд доказывает, что материя вечна, несотворима и неуничтожима; ничто в материи не исчезает и не возникает, происходящие в природе изменения представляют собой лишь результат новых сочетаний вечных элементов материи.

Настаивая на вечности материи, Ибн-Рошд утвердительно решает и вопрос о вечности движения, говорит о времени как результате движения материи.

Наиболее полно, за исключением идеалистического учения Ибн-Рошда о существовании всеобщего бессмертного разума человечества¹, материалистическая направленность его философии проявилась в теории познания, в которой он исходит из развитого Ибн-Синоу учения Аристотеля об универсалиях, общих понятиях.

На вопрос, что чему предшествует — понятие вещи или вещь понятию, — Ибн-Рошд дает материалистический ответ. Он доказывает, что объективной реальностью обладают лишь отдельные вещи, а общие понятия, будучи выражением общего в вещах, наименованием вещей, объективно не существуют.

Познание, учит Ибн-Рошд, начинается с восприятия вещей, их отдельных качеств и количеств; разум (абстрактное мышление), основываясь на показаниях органов чувств, постигает сущность вещей, выражает ее в понятиях. Разум, учит Ибн-Рошд, является активной силой, инструментом познания вещей вместе с их причинами. Ибн-Рошд развивал учение о двойственной истине. Он высказал мысль о необходимости различать философские и богословские истины. Истинное в философии, говорил он, может быть ложным в богословии, и наоборот.

Постановка вопроса о двойственной истине в средние века была первым шагом на пути обоснования на-

¹ См. О. В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, стр. 69—70.

укой в дальнейшем, в новое время, ложности религиозной идеологии.

Своей материалистической и атеистической направленностью учения Ибн-Сины и Ибн-Рошда оказали большое влияние на развитие прогрессивной западноевропейской схоластики XI—XIV веков — номинализма. В аверроизме — идейно-философском течении, имеющем своим источником учение Ибн-Рошда, представители реакционного направления средневековой схоластики — реализма — видели своего главного противника.

Известно, что в западно-европейской схоластике XI—XIV веков шла борьба двух главных направлений: номинализма¹ и реализма². На протяжении ряда столетий эти направления боролись между собой по вопросу о сущности общих понятий (род, вид) или так называемых универсалий. Номиналисты и реалисты спорили о том, являются ли общие понятия вторичными, то есть продуктом деятельности мышления, или же они представляют собой первичное, реальное, существуют самостоятельно. Схоластики, которые утверждали, что общие понятия реально не существуют и являются вторичными, представляют собой лишь названия определенных групп предметов и явлений природы, то есть только имена, стали называться номиналистами (лат. *nomina* — имена). По мнению номиналистов, реально, объективно существуют лишь отдельные предметы и явления с их индивидуальными свойствами, общие же понятия представляют собой результат абстрагирующей деятельности человеческого мышления. Если бы не было материальных, реально существующих предметов и явлений природы, учили номиналисты, то не было бы и общих понятий, в которых мышление человека отражает наиболее существенные общие черты, специфичные для той или иной совокупности материальных вещей.

Номинализм представлял собой зародыш материалистического направления в схоластике, был специфическим выражением материализма в философии средневековья. Учение номиналистов об объективном суще-

¹ Наиболее крупными представителями номинализма являются Иоанн Росцелин (около 1050 — около 1122), Иоанн Дунс Скот (около 1265/6—1308) и Уильям Оккам (около 1300—1349).

² Главными представителями реализма являются Ансельм Кентерберийский (1033—1109) и Фома Аквинский (1225—1274).

ствовании предметов и явлений природы вело к подрыву церковной догмы о первичности духовного и вторичности материального, к подрыву религиозного мифа о сотворении природы богом, к ослаблению авторитета церкви и Священного писания.

В противовес номиналистам реалисты (лат. *realis* — вещественный) доказывали, что общие понятия по отношению к индивидуальным вещам природы являются первичными и существуют реально, сами по себе. Будучи ярко выраженными идеалистами средневековья, реалисты вслед за древнегреческим идеалистом Платоном утверждали, что общие понятия существуют независимо от отдельных индивидуальных вещей материального мира, независимо от человека. Эти понятия, по их учению, обладая самостоятельным бытием и являясь первичными, существуют вечно. Предметы же природы вторичны, представляют собой лишь формы проявления общих понятий. Единичные предметы и явления природы, говорили реалисты, в отличие от вечных общих понятий являются преходящими. Реализм был философской основой ортодоксального католицизма, господствующим направлением в схоластике.

В XIII веке с философским обоснованием абсолютной истинности догматов Священного писания выступил крупнейший итальянский схоластик и богослов Фома Аквинский. Учение Фомы Аквинского — томизм (от имени Thomas — Фома) представляет собой эклектическое сочетание идеалистически фальсифицированной философии Аристотеля с христианско-католической теологией. Фома боролся против номиналистов, доказывал необходимость сотрудничества философии с теологией в познании мира, в обосновании первичности бога и вторичности природы. Естественно, что руководящую роль в этом союзе он отводил теологии.

Причиной возникновения и развития всего сущего Фома Аквинский считал бога. Согласно его учению, бог вечен и является абсолютно совершенным духовным существом, заключающим в себе всю полноту бытия в виде идей как образцов, по которым он из ничего сотворил природу. Фома учил, что бог представляет собой чистую форму — источник всех форм, благодаря которым материя как потенциальная возможность вещей превращается в действительность, в конкретные телесные вещи. В решении вопроса о материи и форме

Фома Аквинский придерживался учения Аристотеля, устраняя, однако, из него все элементы материализма. Он приписывал форме роль первичного, создающего вещи творческого начала. Как типичный схоластик, Фома говорил о наличии в мире многих видов форм, в том числе и таких чисто духовных форм, как ангелы и человеческие души. Души, утверждал он, являются по своей природе неразрушимыми. Всякое разрушение, согласно томизму, состоит в отделении формы от материи. Но так как души являются чистыми формами и не имеют материи, то они не могут и разрушаться.

В учении об универсалиях Фома Аквинский сделал попытку преодолеть крайности номинализма и реализма при разрешении вопроса о природе общих понятий и дал с позиций умеренного реализма свой вариант истолкования этого вопроса. При решении проблемы общих понятий он исходил из наличия в мире разума сверхъестественного, божьего, и разума естественного, человеческого. Борясь против номиналистов, считавших общие понятия, как имена, вторичными, а вещи первичными, Фома Аквинский пытался доказать, что общие понятия в божьем разуме предшествуют вещам как их первообразы. Одновременно он выступал и против крайних реалистов, утверждавших, что общие понятия имеют объективно реальное бытие и существуют независимо от вещей. Возражая против подобных утверждений, Фома доказывал, что общее внутренне присуще вещам и общие понятия образуются в человеческом разуме в результате абстракции от вещей, являются вторичными по отношению к общему в вещах. Учение Фомы Аквинского о природе общих понятий представляет собой лишь один из вариантов реализма, поскольку общие понятия в божественном разуме он считал первичными по отношению к вещам природы.

При разработке своей теории познания Фома Аквинский исходил из учения Аристотеля. Познание, говорил он, осуществляется благодаря действию на человека чувственного и интеллигибельного (умопостигаемого) в объекте. Человек познает объект, воспринимая в нем себе подобное и образуя чувственный и интеллигибельный «виды» объекта. Познанный объект, согласно томизму, ведет как бы двойное существование: вне человека, самостоятельно, и внутри человека, в качестве «вида». Посредством чувственных «видов» человек

познает индивидуальное вещей, посредством же сверх чувственных «видов» — общее, родовое вещей. Через философское познание чувственных вещей как творений бога, утверждал Фома, человек возвышается до познания самого бога.

«Новое» в учении Фомы Аквинского по сравнению с другими схоластами заключалось в его попытке теоретически обосновать служебную роль философии по отношению к теологии. Превосходство теологии перед философией Фома видел в том, что теология-де непосредственно изучает изложенные в Священном писании «истины откровения», а философия имеет дело лишь с чувственными объектами и «истинами человеческого разума». Теология, утверждал Фома Аквинский, исходит от бога и нисходит к его творениям, философия же восходит к богу от его творений, то есть своим особым путем ведет, так же, как и теология, к знанию бога и, следовательно, дополняет теологию. Даваемые философией знания бога, учил Фома, косвенны и относительны, знания же бога, даваемые теологией, абсолютны.

Конечной целью человека, согласно томизму, является блаженство — интуитивное познание бога, слияние души человека с богом, достижимое лишь в загробном мире. Основой нравственного поведения людей в посюстороннем мире Фома считал закон божий. Он учил, что нравственными являются лишь такие поступки людей, которые согласуются с догматами Священного писания.

В эпоху империализма томизм был модернизирован буржуазно-католическими идеологами и получил широкое распространение во Франции, в США и в других странах под именем неотомизма. Неотомисты Жак Маритен, Этьен Жильсон и другие ратуют за союз науки и религии под главенством религии, призывают к укреплению веры в бога, пытаются доказать вечность и незыблемость капитализма и его основы — частной собственности на средства производства.

Если средневековый томизм превратил философию в служанку религии, то в современных условиях неотомисты стараются приспособить к обслуживанию потребностей католической церкви в ее борьбе против материализма и идей научного коммунизма не только философию, но и все естественные науки.

Неотомизм — философская основа католицизма — представляет собой крайне реакционное, враждебное

освободительной борьбе народов и всему общественному прогрессу течение. Неотомисты стремятся внедрить в сознание широких масс трудящихся лживую идею содружества антагонистических классов в современном капиталистическом обществе и одновременно пытаются доказать, что социальное неравенство имеет свою вечную основу в самой природе человека и может быть устранено лишь в сверхъестественном, загробном мире.

Католические философы стремятся сделать неотомизм всеобщим мировоззрением, превратить его в решающее идеологическое средство отвлечения народных масс от борьбы против капиталистического строя и неразрывно связанных с ним эксплуатации человека человеком и порабощения народов.

* *
*

В XV—XVI веках (эпоха Возрождения) в Западной Европе в недрах феодализма начали складываться капиталистические производственные отношения. Развивающиеся производительные силы привели к быстрому прогрессу естествознания. Одновременно с развитием естественных наук начала развиваться и материалистическая философия, постепенно отвоевывая у религии право на самостоятельное существование. Характеризуя процесс освобождения науки от оков религии, Энгельс писал: «...параллельно с ростом среднего класса происходило гигантское развитие науки. Стали вновь изучаться астрономия, механика, физика, анатомия, физиология. Буржуазии для развития ее промышленности нужна была наука, которая исследовала бы свойства физических тел и формы проявления сил природы. До того же времени наука была смиренной служанкой церкви и ей не позволено было выходить за рамки, установленные верой; по этой причине она была чем угодно, только не наукой. Теперь наука восстала против церкви; буржуазия нуждалась в науке и приняла участие в этом восстании»¹.

Если в средние века на природу смотрели как на нечто недостойное изучения и главное внимание сосредоточивали на исследовании текстов Священного писа-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 307.

ния, то теперь в центр внимания было поставлено изучение природы. Природа стала рассматриваться как основа развития всего существующего, как источник всех знаний человека. Для мыслителей эпохи Возрождения характерна решительная борьба против духовной диктатуры церкви и схоластики, борьба за суверенные права науки. Несмотря на жестокие репрессии, передовые мыслители этой эпохи, в числе которых следует назвать прежде всего имена Николая Коперника, Джордано Бруно и Галилео Галилея, своими произведениями подрывали устои средневековой идеологии, утверждали права разума и науки, закладывали основы материалистического мировоззрения.

Николай Коперник (1473—1543) в своей книге «Об обращениях небесных сфер», опубликованной в 1543 году, выдвинул гипотезу о вращении Земли вокруг Солнца и вокруг своей оси и тем самым поставил под сомнение истинность разделявшейся церковниками геоцентрической гипотезы Птолемея, согласно которой в центре мира якобы находится Земля, а вокруг нее вращаются Солнце и планеты. Указывая на большое значение книги Коперника для развития науки, Энгельс писал: «Революционным актом, которым исследование природы заявило о своей независимости... было издание бессмертного творения, в котором Коперник бросил — хотя и робко и, так сказать, лишь на смертном одре — вызов церковному авторитету в вопросах природы. Отсюда начинается свое летосчисление освобождение естествознания от теологии... С этого времени пошло гигантскими шагами также и развитие наук...»¹

Вслед за Коперником выступили такие замечательные мыслители той эпохи, как Джордано Бруно (1548—1600), самый крупный представитель материалистической философии эпохи Возрождения, и Галилео Галилей (1564—1642), по праву считающийся основателем естествознания. Характерной чертой учения и деятельности этих великих мыслителей эпохи Возрождения является их непримиримая борьба против духовной диктатуры церкви и идеализма, отстаивание материалистического мировоззрения, подчеркивание решающей роли опыта в познании человеком природы.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 347.

Джордано Бруно явился мыслителем, философски обосновавшим учение Коперника и обобщившим в основном с позиций материализма естественнонаучные открытия эпохи Возрождения. Признавая первичность материи, он развивал замечательную мысль о том, что Вселенная бесконечна и безгранична, едина и многообразна, что она вечна и неисчерпаема в своих проявлениях. Существуют, говорил Бруно, бесчисленные солнца и бесчисленные земли, которые кружатся вокруг своих солнц подобно нашей планете. Ни один из этих бесчисленных миров бесконечной, но в то же время единой Вселенной не создан богом. Вселенная вечна. «Она не уничтожается, — писал Бруно, — ибо нет другой вещи, в которую она могла бы превратиться, так как она является всякой вещью. Она не может уменьшиться или увеличиться, так как она бесконечна. Как ничего нельзя к ней прибавить, так ничего нельзя от нее отнять...»¹

Бруно решительно порвал со всеми идеалистическими воззрениями на мироздание, господствовавшими в средние века. Он опроверг и отбросил как ненужную ветшь все церковные догмы о сотворении мира, о якобы имевшем место начале мира и грядущем его конце. Доказывая вечность Вселенной, Бруно подчеркивал необходимость исторического рассмотрения ее составных частей. Эта замечательная идея свидетельствует о наличии в его философии элементов диалектики. Что это именно так, показывает и утверждение Бруно о единстве и противоречии конечного и бесконечного, целого и части. Эту мысль Бруно не имел возможности обосновать подробно, но сама идея о единстве конечного и бесконечного и о противоречиях между ними как источнике движения в природе гениальна. Позднее она была полностью подтверждена.

Материалистически решал Бруно и вопрос о познаваемости мира. Познание, с его точки зрения, является правильным только в том случае, если оно основано на изучении природы. Истинное знание может быть дано лишь наукой. Доказывая познаваемость мира, Бруно в то же время высказывал отдельные мысли о познании как историческом процессе. Он был одним из наиболее

¹ *Джордано Бруно. О причине, начале и едином. Соцэкгиз, 1934, стр. 187—188.*

ярких представителей материализма эпохи Возрождения. Католическая церковь, как известно, жестоко расправилась с гениальным мыслителем. В 1600 году его предали казни.

На рубеже XVI—XVII веков возрождавшееся материалистическое мировоззрение было представлено также в творениях Галилео Галилея — разносторонне образованного ученого, много сделавшего в области математики, астрономии, механики, физики. Будучи сторонником учения Коперника, Галилей в своих взглядах на мироздание выступил как борец против идеализма, как защитник свободы исследования природы. Он, как и Бруно, последовательно отстаивал учение о первичности материи и утверждал, что материальный мир находится в состоянии вечного движения и изменения. Материализм Галилея проявился и в том, что он решительно боролся против ложных авторитетов прошлого, видел критерий истинности в опыте и разуме человека.

В качестве своего учителя он открыто признавал самого крупного материалиста Древней Греции — Демокрита. Галилей возрождает атомистический материализм Демокрита, его учение об атомах как составных частицах всех материальных тел. Он заложил основы метафизического, механистического метода в естествознании, ставшего впоследствии (в XVII—XVIII вв.) господствующим методом изучения природы.

Материализму Бруно, Галилея и других философов эпохи Возрождения свойственны исторически неизбежные ограниченность и непоследовательность. Некоторые из этих мыслителей, в том числе и Галилей, склонялись, например, к признанию первого божественного толчка и говорили о его роли в первоначальном расположении светил. Не всегда последовательными они были и в критике религии. Однако все это не умаляет величайшей исторической роли этих крупнейших мыслителей эпохи Возрождения, выступивших против идеализма и религии, в защиту материалистического мировоззрения. Подвергаясь жестоким преследованиям со стороны католической церкви, они показали замечательные образцы мужества в борьбе против реакционной идеологии отживавшего феодального общества.

IV. БОРЬБА МАТЕРИАЛИЗМА И ИДЕАЛИЗМА В XVII—XVIII ВЕКАХ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

1. МАТЕРИАЛИЗМ И ИДЕАЛИЗМ В XVII ВЕКЕ В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ

Конец XVI и XVII век в Европе были периодом кризиса феодализма и эпохи ранних буржуазных революций, которые произошли в это время в Нидерландах (последняя четверть XVI в.) и в Англии (середина и вторая половина XVII в.). Процесс утверждения капитализма и его борьба с феодализмом находили свое выражение и в области философии. По мере развития капиталистических отношений и обострения кризиса феодализма усиливалась, становясь все более интенсивной, борьба материализма, который был тогда мировоззрением буржуазии и обуржуазившихся слоев дворянства, против идеализма — мировоззрения класса феодалов. Особенно важным рубежом в этом отношении является начало XVII столетия — период возникновения метафизического материализма, второй основной формы материализма в истории философии.

Материализм эпохи восходящего капитализма, метафизический материализм — это уже не стихийный материализм древнего мира, так как, с одной стороны, он опирался на данные естественных наук и обобщал их достижения, а с другой — вооружал эти науки философски обоснованным методом исследования. О тесной связи метафизического материализма XVII века с естествознанием свидетельствует его механистический характер. Из естественных наук в конце XVI и в XVII веке особенно успешно развивались механика и астрономия, раскрывающие механические закономерности движения материи и ее количественные свойства. Быстрый прогресс механико-математических наук, обусловленный потребностями начавшего ускоренно развиваться в то время капиталистического производства, оказал на-

столько сильное влияние на естествоиспытателей, что многие из них стали считать открываемые этими науками законы всеобщими, применимыми во всех отраслях научных знаний. Материализм XVII—XVIII веков, опираясь на достижения механико-математических наук и философски обобщая их, также приобрел механистический характер.

В недрах начавшего развиваться со второй половины XV века естествознания зародились и элементы характерного для науки XVI—XVIII веков метафизического метода познания мира. В начальный период развития естествознания основные усилия ученых были сосредоточены на собирании, раздельном описании и классификации предметов и фактов из жизни неорганической и органической природы. Среди естествоиспытателей широко применялись приемы изолированного рассмотрения изучаемых объектов и разложения их на простейшие элементы. Становилось обычным смотреть на целое как на простую механическую сумму частей, а части в свою очередь наделять свойствами целого. Подобный подход к изучению природы, перенесенный в философию, привел к созданию метафизического метода.

Так сложилась вторая форма материализма в истории философии — механистический материализм XVII—XVIII веков с органически присущим ему метафизическим методом познания мира.

Фрэнсис Бэкон Родиной метафизического материализма явилась одна из наиболее развитых в капиталистическом отношении стран — Англия, а его родоначальником — знаменитый английский политический деятель и философ, идеолог крупной буржуазии и обуржуазившегося дворянства Фрэнсис Бэкон (1561—1626). В своем главном произведении — «Новый Органон» (1620 г.) Бэкон заложил основы материалистического понимания природы и дал философское обоснование индуктивного метода познания. С выходом в свет этого произведения начался новый этап в истории развития материалистической философии.

Индуктивный метод, разработанный Бэконом, был направлен на экспериментальное изучение природы и являлся в тот период передовым, прогрессивным методом. Вместе с тем этот метод был в основе своей метафизическим и исходил из того, что исследуемые пред-

меты и явления природы неизменны и существуют изолированно, вне связи друг с другом.

Бэкон как основоположник метафизического материализма явился в новое время также первым выдающимся критиком идеализма древнего мира и схоластической философии средневековья. Он критиковал Пифагора, а также Платона и особенно его позднейших последователей, которые, по его словам, смешивая божеское и человеческое, дошли до того, что стали основывать свою философию на книгах Священного писания. Особенно острую, непримиримую борьбу Бэкон вел со схоластикой как главным препятствием на пути изучения природы. Он говорил, что схоластика плодотворна в словах, но бесплодна в делах и не дала миру ничего, кроме чертополоха споров и препирательств. Коренной порок схоластики Бэкон усматривал в ее идеализме и соответственно в абстрактности, выразившейся, по его мнению, в сосредоточении всей мыслительной деятельности человека на силлогизмах, на выведении из общих положений соответствующих частных следствий. Бэкон доказывал, что, пользуясь только силлогизмами, нельзя достичь подлинного знания вещей и законов природы. Силлогизмы, говорил он, ввиду их оторванности от материальной действительности всегда содержат в себе возможность ошибочных заключений. «...Силлогизм состоит из предложений, предложения из слов, а слова — это символы и знаки понятий. Поэтому, если понятия разума (которые составляют как бы душу слов и основу всего такого построения и деятельности) дурно и опрометчиво отвлечены от вещей, смутны и недостаточно определены и очерчены, короче, если они порочны во многих отношениях, то все рушится»¹.

Бэкон призывал при изучении природы пользоваться индукцией, которая, согласно его взглядам, близка к природе и считается с показаниями органов чувств и опыта. Он учил, что индукция — это необходимая для наук, опирающаяся на показания органов чувств, единственно истинная форма доказательства и метод познания природы. В индукции порядок доказательства — от частного к общему — противоположен порядку дедуктивного доказательства — от общего к частному.

¹ Франциск Бэкон Веруламский. Новый Органон. Соцэкгиз, 1938, стр. 18.

В дедукции обычно дело велось таким образом, писал Бэкон, что «от чувства и частного сразу воспаряли к наиболее общему, словно к твердой оси, вокруг которой должны вращаться рассуждения; а оттуда выводилось все остальное через средние предложения: путь, конечно, скорый, но крутой и не ведущий к природе, уклоняющийся к спорам и приспособленный для них. У нас же (в индукции. — А. М.) постоянно и постепенно устанавливаются аксиомы, чтобы только в последнюю очередь прийти к наиболее общему; и само это наиболее общее получается не в виде бессодержательного понятия, а оказывается хорошо определенным и таким, что природа признает в нем нечто подлинно ей известное и укорененное в самом сердце Вещей»¹. Индукцию Бэкон считал ключом к познанию природы, методом, помогающим разуму человека анализировать, разлагать и разделять природу, открывать присущие ей общие свойства и законы.

Таким образом, критикуя базирующийся на идеалистической основе метафизический дедуктивный метод, Бэкон противопоставлял ему свой, разрабатываемый им на материалистической основе, метафизический же индуктивный метод. Метафизический индуктивный метод Бэкона, связанный с материалистическим эмпиризмом его теории познания, был в условиях XVII века крупным научным завоеванием, большим шагом вперед в развитии философской мысли.

Однако Бэкон настолько раздул значение разрабатываемой им индукции, что свел почти к нулю роль дедукции в познании, стал видеть в индукции единственный и непогрешимый метод познания. Как метафизик, он совершенно оторвал индукцию от дедукции, не понимая того, что «надо стараться применять каждую на своем месте, а этого можно добиться лишь в том случае, если не упускать из виду их связь между собой, их взаимное дополнение друг друга»².

Являясь родоначальником метафизического, механистического материализма, сам Бэкон в понимании материи не был типичным механистом. Материя у него, говорил Маркс, еще улыбается человеку своим поэтически-чувственным блеском. В истолковании Бэкона она

¹ Ф. Бэкон. Новый Органон, стр. 18—19.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 543.

выступает как нечто качественно многогранное, обладает различными формами движения, переливает всеми цветами радуги. Характеризуя материю как вечную основу и первопричину всего сущего, Бэкон учил, что она состоит из многих неподвижных «форм», или законов, являющихся источниками и причинами различных движущихся «натур» — простейших качеств: тяжести, теплоты, желтизны и т. п. Из различных комбинаций этих «натур», полагал Бэкон, образуются все разнообразные вещи природы. Исторический интерес представляют высказывания Бэкона о постоянстве количества материи. «...«Из ничего, — утверждает он, — ничего не происходит» и «Ничто не уничтожается». Все количество материи или ее сумма остается постоянной и не увеличивается и не уменьшается»¹.

Бэкон отрицательно относился к учению древних философов об атомистическом строении материи и о существовании пустоты. Пространство он считал объективным и говорил о нем как о месте, постоянно занимаемом частями материи. О времени он писал как об объективной мере скорости движения материальных тел.

Учение о качественной разнородности материи Бэкон подкреплял своей характеристикой движения как вечного прирожденного состояния материи, имеющего многообразные формы. «Первым и самым важным из прирожденных свойств материи, — писал Маркс о материализме Бэкона, — является движение, — не только как механическое и математическое движение, но еще больше как стремление, жизненный дух, напряжение... *мўка* [Qual] материи»². При этом Бэкон признавал вечность материи и движения как само собой разумеющийся, не нуждающийся в обосновании факт.

Однако, в целом диалектически поставив вопрос о материи и движении, Бэкон в своих попытках конкретизировать его выступил как метафизик. Ему была чужда идея развития. Признав качественное многообразие материи, Бэкон в то же время заявил, что количество «форм» (законов) и простых «натур» (качеств) конечно, а конкретные вещи могут быть разложены на простые «натуры» и без остатка сведены к ним. Как мета-

¹ Ф. Бэкон. Новый Органон, стр. 183.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

физик Бэкон выступил и в своем учении о видах движения. Все многообразие форм движения в природе он ограничивал девятнадцатью видами, относя сюда сопротивление, инерцию, колебание и тому подобные, в ряде случаев наивно представляемые им, виды движения. При этом процесс движения материи Бэкон фактически характеризовал как круговой процесс постоянного воспроизведения этих девятнадцати видов движения. И все же признание Бэконом качественного многообразия материи и различных видов ее движения говорит о том, что он еще не стоял на позициях крайнего механицизма.

Утверждая материальность мира, считая природу первичной, а сознание вторичным, Бэкон непоколебимо отстаивал познаваемость природы. Он первый из философов нового времени подверг критике идеалистов древнего мира и средних веков, провозглашавших невозможность познания законов природы. Идеалисты, в частности последователи школы Платона, подчеркивал Бэкон, стремятся внушить людям, что их учения о природе — самые совершенные и законченные. Они считают, будто то, о чем не говорится в их учениях, является в природе непознаваемым. Так создатели любой науки, писал Бэкон, «обращают бессилие своей науки в клевету против природы. И то, что недостижимо для их науки, то они на основании той же науки объявляют невозможным и в самой природе»¹.

Бэкон отмечал, что подобные порочные в своей основе теории о невозможности познания природы вселяют неверие в силы людей, подрывают их стремление к деятельности и наносят тем самым ущерб развитию наук и делу подчинения природы власти человека. Он указывал, что вопрос о познаваемости природы решается не спорами, а опытом. Успехи опыта людей опровергают доводы сторонников теории непознаваемости природы.

Природа познаваема, но на пути ее познания, учил Бэкон, лежит множество препятствий. Главным из этих препятствий он считал засоренность сознания людей так называемыми идолами — искаженными образами действительности, ложными представлениями и понятиями. Бэкон называл четыре вида идолов, с которыми челове-

¹ Ф. Бэкон. Новый Органон, стр. 71.

честву следует бороться, а именно: идолаи рода, пещеры, рынка и театра.

Идолами рода Бэкон считал ложные представления о мире, которые присущи всему человеческому роду и являются результатом ограниченности человеческого ума и органов чувств, результатом того, что люди, видя в своих чувствах меру вещей, примешивают к природе вещей свою собственную природу, создавая таким образом ложные представления о вещах. Чтобы уменьшить вред, наносимый познанию идолами рода, людям необходимо, учил Бэкон, мерить свои чувства вещами, сопоставлять показания органов чувств с предметами окружающей природы и тем самым проверять их правильность.

Идолами пещеры Бэкон называл искаженные представления о действительности, характерные для отдельных людей, — индивидуальные ошибочные представления. У каждого человека, учил он, есть своя пещера, свой субъективный внутренний мир, накладывающий печать на его суждения о вещах и явлениях действительности. Идолы пещеры, неправильные представления того или иного отдельного человека о мире, по мнению Бэкона, зависят от его прирожденных свойств, от воспитания и образования, от авторитетов, которым он слепо поклоняется, и т. п.

К идолам рынка Бэкон относил ложные представления людей, порожденные неправильным употреблением слов, особенно распространенным на рынках и площадях. Люди, указывал он, в одни и те же слова часто вкладывают различный смысл, а это ведет к пустым, бесплодным спорам из-за слов, что в конечном счете отвлекает людей от изучения вещей природы, затрудняет их правильное понимание.

В категорию идолов театра Бэкон включал ложные представления о мире, некритически заимствованные людьми из различных философских систем. Он называл подобные представления идолами театра, указывая, что сколько было в истории философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, изображающих вымышленные, искусственные миры.

Своим учением об идолах Бэкон стремился очистить сознание людей от пережитков идеализма и схоластики и тем самым создать одно из важнейших условий для

успешного распространения знаний, основанных на опытном изучении природы.

Говоря о познаваемости мира, Бэкон считал познание важнейшим фактором увеличения господства человека над природой. Подчинять себе природу, указывал он, люди могут, только подчиняясь ей, то есть зная ее законы и руководствуясь ими в своей деятельности. Степень власти человека над природой, по Бэкону, находится в прямой зависимости от степени знания им законов природы. Исходя из того, что, только познавая природу, человек может заставить ее служить своим целям, Бэкон ценил философию и науку лишь постольку, поскольку они имеют практическое значение и обеспечивают человеку возможность успешного воздействия на окружающую природу.

Бэкон был представителем материалистического эмпиризма в теории познания. Источник знаний о природе и критерий их истинности он видел в опыте. Познание, по Бэкону, является не чем иным, как изображением внешнего мира в сознании человека. Оно начинается с чувственных показаний, с восприятий внешнего мира. Но последние нуждаются в своей очереди в экспериментальной проверке, в подтверждении и дополнении. Как бы ни были точны показания органов чувств о вещах и явлениях природы, всегда необходимо иметь в виду, отмечал Бэкон, что данные опыта по своей полноте и точности намного превосходят непосредственные показания чувств. Подчеркивая решающую роль опыта в познании, Бэкон указывал, что судить о самих вещах и явлениях природы необходимо лишь на основании данных опыта. «...Непосредственному восприятию чувства самому по себе, — писал он, — мы не придаем много значения, но приводим дело к тому, чтобы чувство судило только об опыте, а опыт о самом предмете»¹.

В теоретическом обосновании экспериментального пути познания природы и в освобождении наук от пережитков схоластики Бэкон видел основное назначение своей философии. Бэкон — эмпирик в теории познания, но эмпирик мыслящий. Он считал, что познание не может и не должно ограничиваться непосредственными чувственными данными, простым их описанием. Задача познания состоит в раскрытии законов природы, внут-

¹ Ф. Бэкон. Новый Органон, стр. 20.

ренных причинных связей вещей и явлений, а этого можно достигнуть только путем обработки непосредственных показаний органов чувств и данных опыта разумом, теоретическим мышлением.

Подчеркивая единство чувственного и рационального моментов в познании, Бэкон критиковал как узких эмпириков, недооценивающих роль разума, теоретического мышления, движущихся ощупью в познании, так и в особенности рационалистов, игнорирующих роль чувственных показаний и данных опыта и считающих разум человека источником знаний и критерием их истинности. «Эмпирики, — писал Бэкон, — подобно муравью, только собирают и пользуются собранным. Рационалисты, подобно пауку, из самих себя создают ткань. Пчела же избирает средний способ, она извлекает материал из цветов сада и поля, но располагает и изменяет его собственным умением. Не отличается от этого и подлинное дело философии. Ибо она не основывается только или преимущественно на силах ума и не откладывает в сознание нетронутым материал, извлекаемый из естественной истории и из механических опытов, но изменяет его и перерабатывает в разуме»¹. В единстве опыта и умозрения, в правильном сочетании показаний органов чувств и теоретического мышления Бэкон видел залог прогресса знаний и увеличения власти человека над природой.

Бэкон первый в философии нового времени поставил вопрос о необходимости единства чувственного и рационального моментов в познании и внес этим ценный вклад в развитие материалистической теории познания. Однако решить эту правильно поставленную им проблему Бэкон, как метафизик, не смог. Он не понимал истинного значения теоретического мышления в познании, как эмпирик, недооценивал его роль. Бэкон не сумел подняться до рассмотрения познания как исторического процесса. Он полагал, например, что если люди будут пользоваться предлагаемым им эмпирическим индуктивным методом познания природы, то открытие всех причин происхождения вещей и явлений и завершение наук может быть делом немногих лет.

Бэкон был материалистом при объяснении природы и, как все материалисты домарковского периода,

¹ Ф. Бэкон. Новый Органон, стр. 78.

идеалистом в истолковании общества. Метафизический, односторонний материализм Бэкона является материализмом созерцательным. Его назначение ограничивалось лишь задачей познания мира. Будучи метафизиком, Бэкон не дошел до научного понятия практики как общественно-исторической деятельности людей. При изложении своей философской системы он нередко употреблял термины «опыт», «практика», но понимал под ними лишь простое экспериментальное изучение природы.

В философском учении Бэкона содержатся и теологические привески, высказывания, явно противоречащие его основному материалистическому содержанию и общей направленности. В нем можно встретить, например, утверждения, что все происходит от бога, что истины религии и истины науки имеют в конечном счете один источник: первые-де выражают волю бога, а вторые — его могущество. Бэкон еще не выступал открыто против религии, а стремился лишь обосновать право науки на отдельное, наряду с религией, самостоятельное существование. Маркс и Энгельс, отмечая эти недостатки материализма Бэкона, вместе с тем указывали, что его материализм полнокровен и таит в себе, хотя и в наивной форме, зародыши всестороннего развития.

Томас Гоббс Материализм Бэкона был систематизирован и получил дальнейшее развитие в сочинениях другого знаменитого философа английской буржуазии XVII века — Томаса Гоббса (1588—1679). Главным философским сочинением Гоббса является работа «Левиафан» (1651 г.). Систематизируя материализм Бэкона, освобождая его от теологических привесков, Гоббс придал метафизическому материализму XVII века классическую механистическую форму.

Гоббс признавал материальность мира, первичность материи и вторичность сознания. Мир, по Гоббсу, — это единая материальная субстанция. Все существующее представляет собой лишь различные формы проявления этой субстанции. Как материалист, Гоббс решительно выступал против дуализма и идеализма. Критикуя идеалистов, считающих мир духовной субстанцией, он отмечал, что такой взгляд равносителен признанию существования бестелесных тел. Материя, согласно учению Гоббса, вечна, а отдельные тела, из которых она состоит, — временны: они возникают и исчезают. Все мате-

риальные тела обладают протяжением и формой и имеют три измерения: длину, ширину и высоту. Являясь материалистом механистическим, Гоббс давал материи только чисто количественную характеристику. В материальных телах он видел лишь такие свойства, как протяжение, форма, объем и тому подобные количественные величины. Материальные тела лишены у Гоббса таких качеств, как цвет, звук, запах и т. п., которые он считал субъективными качествами. Материя в трактовке Гоббса предстает как нечто качественно однородное, бесцветное, как система количественных величин.

Механистический характер метафизического материализма Гоббса проявился не только в чисто количественной, математической характеристике материи, но и в механистическом понимании им движения. Считая движение свойством материи, Гоббс не знал многообразия его форм. Он признавал движение материи лишь в одной-единственной его форме, в форме механического движения, то есть простого перемещения тел в пространстве. По Гоббсу, тело находится в движении лишь тогда и постольку, когда и поскольку оно перемещается из одного места в другое. Движение, говорил он, — это оставление телом одного места и приобретение другого. Понимание движения как самодвижения материи, как изменения, проявляющегося в качественно разнообразных формах, в силу состояния естествознания того времени для Гоббса оказалось недоступным.

Метафизический, односторонне аналитический подход к материальным телам, игнорирование их качественного многообразия, механистический взгляд на движение привели к тому, что материя оказалась у Гоббса сведенной к голому, абстрактному количеству. Гоббс геометризировал материю, объективная действительность потеряла у него свои яркие краски и превратилась, по словам Маркса, в абстрактную чувственность геометра. Систематизируя материализм Бэкона, правильно понимая материю как субстанцию, Гоббс лишил ее качественного многообразия, неисчерпаемой качественной многогранности. Если Бэкон признавал различные виды материального движения и материя у него играла еще всеми цветами радуги, то у Гоббса, писал Маркс, «физическое движение приносится в жертву механиче-

скому или математическому движению; геометрия провозглашается главной наукой»¹.

Материалистически решая вопрос о пространстве и времени, Гоббс видел источник мысленного образа пространства в протяженности тел, а источник образа времени — в реальном движении тел. Однако при рассмотрении этого вопроса он обнаруживал непоследовательность. Говоря о пространстве, Гоббс имел в виду лишь представление человека, «мнимое пространство», явление сознания. Точно так же, говоря о времени, он тоже имел в виду лишь представление человека, утверждая, что время существует не в вещах самих по себе, а только в нашем сознании. Такого рода метафизическим противопоставлением пространства и времени как образов в сознании объективному пространству и времени в дальнейшем воспользовались идеалисты, начавшие изображать пространство и время как чисто субъективные формы чувственного созерцания.

Разрабатывая основы теории познания метафизического материализма, Гоббс признавал познаваемость мира и видел источник знаний человека в объективной действительности. Познание, по Гоббсу, начинается с ощущений. При этом источником ощущений он считал материальный мир, воздействующий на органы чувств. У человека, говорил Гоббс, нет не только ни одного ощущения, но и ни одного понятия в уме, которое не было бы порождено в органах чувств. Материалистически решая вопрос об источнике ощущений, Гоббс, однако, будучи механистом, не смог дойти до правильного понимания ощущения как субъективного образа объективного мира, как специфического свойства и функции нервной системы. Он полагал, что ощущение есть не что иное, как движение телесных частиц в организме, вызванное движением внешнего объекта. Следует всегда иметь в виду, говорил Гоббс, что движение может производить лишь движение.

Познание, начинаясь с ощущений, завершается, по теории Гоббса, в разуме. Если посредством чувств человек получает целостные образы вещей, то благодаря деятельности разума он познает их составные части. Вещь может считаться познанной лишь тогда, когда человек знает ее общие свойства, что достигается в ре-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 143.

зультате аналитической деятельности разума. Для того чтобы знать, например, золото, необходимо разложить его на такие общие свойства, как тяжесть, твердость и т. п.

Исторически интересными в философии Гоббса являются положения о роли языка. Познавая мир, указывал Гоббс, человек оперирует именами, названиями, которые он дает вещам и явлениям. Имена, слова выступают в двух значениях: в качестве меток и в качестве знаков. Имена, имеющие значение для самого данного человека, — это слова-метки вещей и явлений. С их помощью он восстанавливает в памяти забытые мысли. Имена, с помощью которых осуществляется обмен мыслями между людьми, — это слова-знаки вещей и явлений. Если имена рассматриваются в отдельности, то это слова-метки; употребляемые же в определенном порядке, то есть в качестве составных частей речи, они выступают как слова-знаки. «Слова, — писал Гоббс, — служат для того, чтобы регистрировать для нас самих и сообщать другим наши мысли и представления»¹. Речь, язык Гоббс характеризовал как необходимое средство познания и взаимного общения людей.

Разрабатывая основы теории познания метафизического материализма, Гоббс дал элементы материалистического понимания истины. Истиной он считал суждения человека, правильно отражающие вещи и их причинные связи; заблуждением — неправильные, ложные суждения. Вне суждений человека, по Гоббсу, не может быть ни истины, ни заблуждения, так как истина содержится не в самих вещах, а в наших суждениях о вещах, их свойствах и причинных связях, то есть в утверждении или отрицании человеком чего-либо. «...Истина и ложь, — говорил Гоббс, — суть атрибуты речи, а не вещей. Там, где нет речи, нет ни истины, ни лжи»².

Гоббс отмечал, что вопрос об истине и заблуждении имеет отношение только к человеку, так как лишь он владеет языком, речью. По отношению же к животным, поскольку у них речь отсутствует, этого вопроса вообще не существует. У животных имеет место простой факт восприятия той или иной вещи, причем это восприятие для них тождественно с самой вещью.

¹ Томас Гоббс. Избр. произв. в двух томах, т. 2. М., 1964, стр. 641.

² Там же, стр. 69.

Наряду с элементами материалистического понимания истины у Гоббса в этом вопросе имелся и значительный налет субъективизма. Истину и заблуждение он склонен был сводить к правильному или неправильному расположению человеком имен в суждениях. Философ не дошел до понимания того, что объективная истина — это такое содержание в человеческих представлениях, которое не зависит ни от человека, ни от человечества.

В своей теории познания Гоббс был непоследовательным сенсуалистом-эмпириком, сбивающимся на позиции рационализма. Определив философию как рациональное познание причинной связи вещей, он в своем обосновании научного познания завысил роль разума и принизил роль чувств. Рационализм Гоббса особенно отчетливо проявился в преувеличении им роли математического, аналитического метода в познании. Всю познавательную деятельность Гоббс склонен был сводить к простейшим математическим операциям: сложению и вычитанию. Любое рассуждение человека как элемент научного познания есть, по Гоббсу, процесс сложения или вычитания. Где нет операций сложения или вычитания, там нет и научного познания. Гоббс обращал внимание на всеобщность этих математических операций. Если арифметика, говорил он, учит нас сложению и вычитанию чисел, то геометрия учит тем же операциям в отношении линий, фигур и т. п., логика занимается сложением и вычитанием слов, а законодатели складывают законы и факты, чтобы найти обязанности людей и определить, правильно или неправильно их поведение. Всякое рассуждение как одна из способностей человеческого ума, писал Гоббс, «есть не что иное, как *подсчитывание* (т. е. складывание и вычитание) связей общих имен с целью *отметить* и *обозначить* наши мысли. Я говорю *отметить* их, когда мы считаем про себя, и *обозначить*, когда мы доказываем или сообщаем наши подсчеты другим»¹. Гоббс не смог, да и не мог в условиях XVII века правильно обосновать единство чувственного и рационального моментов в познании человеком внешнего мира. Это привело к тому, указывал Маркс, что, систематизируя материализм Бэкона, Гоббс не дал обстоятельного обоснования его главному принципу —

¹ Т. Гоббс. Избр. произв., т. 2, стр. 76.

происхождению знаний и идей из внешнего чувственного мира.

Гоббс вошел в историю не только как выдающийся материалист XVII века, но и как автор теории государства, в которой он, хотя и с идеалистических и метафизических позиций, сделал попытку вскрыть земную основу государства, показать государство не как божественное творение, а как продукт сознания людей. Гоббс одним из первых мыслителей нового времени, писал Маркс, стал рассматривать государство человеческими глазами, выводить его не из теологии, а из разума и опыта людей. Однако, разрабатывая теорию происхождения государства, Гоббс как метафизик исходил из признания неизменной, всегда себе равной природы людей. Согласно теории Гоббса, люди первоначально жили в естественном догосударственном состоянии. Будучи равными от природы по своим физическим и умственным способностям, все люди обладали и равными естественными правами. В естественном состоянии, писал Гоббс, отсутствовала собственность, владение, отсутствовало точное разграничение между «моим» и «твоим». Естественным состоянием людей Гоббс, по существу, называл первобытнообщинный строй. Однако взаимоотношения между людьми в этот период он изображал в ложном свете. Гоббс утверждал, что равенство физических и умственных способностей людей и равенство их естественных прав в догосударственный период жизни обуславливали враждебные отношения между людьми, отношения взаимной борьбы. Каждый человек, стремясь к достижению своих целей, сталкивался с любым другим человеком, обладающим такими же способностями и правами и равно стремящимся реализовать их в своих интересах. Поэтому естественное состояние, говорил Гоббс, — это состояние войны всех против всех, состояние, где характер взаимоотношений между людьми выражается в формуле: «Человек человеку волк». Подобная война всех против всех, порожденная равенством способностей и прав, в силу этих же причин не только не может прекратиться, но и таит в себе реальную опасность взаимного истребления борющихся, гибели общества. Чтобы избежать этой опасности, под угрозой страха взаимоистребления люди пришли, согласно теории Гоббса, к сознанию необходимости достичь мира путем ограничения естественных прав всех

и каждого в отдельности. Они заключили между собой договор об этом ограничении и о перенесении своих прав в целях взаимной защиты на одно лицо или на собрание лиц, которые выражали бы волю всех. Реализация этого договора и нашла свое воплощение в создании государства.

Государством Гоббс называл множество людей, объединенных в одном лице. Он обожествлял и увековечивал государство, характеризовал его как всемогущую силу, обладающую всеми правами, принадлежавшими людям в естественном состоянии, как силу, которой люди обязаны беспрекословно подчиняться. Государство, говорил Гоббс, есть высшее из всего, что создано человеческим родом, это Левиафан — смертный бог, которому все мы под владичеством бессмертного бога обязаны своим миром и защитой. Любое нарушение законов государства, по Гоббсу, открывает дверь для возврата к естественному состоянию, к взаимной истребительной войне.

Гоббс указывал на три возможные формы государства: монархию, аристократию и демократию. Наиболее совершенной формой он считал абсолютную монархию. Выражая интересы крупной буржуазии, нуждавшейся в сильной централизованной власти, Гоббс выступил как противник разделения исполнительной и законодательной власти, как абсолютист буржуазного типа. Только сильное централизованное государство, полагал Гоббс, способно окончательно упразднить естественное состояние войны всех против всех и установить в обществе мир и порядок. Государство, по Гоббсу, есть мать порядка.

Таким образом, причину появления государства Гоббс видел в сознании людей. Государство, согласно его взглядам, возникает как результат договора между людьми. Эта типично идеалистическая теория государства, не знающая материальных классовых причин его происхождения и сущности, была, однако, для XVII столетия передовой, прогрессивной теорией, направленной против господствовавших в то время теологических учений, которые изображали государство как божественное творение.

С вопросом о государстве Гоббс связывал и свою трактовку морали как учения о том, что в обществе называется добром и злом, добродетелью и порядком.

Нравственными поступками Гоббс считал все те поступки людей, которые разумны, а к числу разумных он относил поступки, способствующие сохранению государства. Критерий разумного и неразумного, нравственного и безнравственного в поведении людей Гоббс видел, таким образом, в их отношении к государству и его законам. Все, что ведет в поведении людей к нарушению законов и ослаблению государства, — безнравственно, все же, что связано с беспрекословным исполнением законов государства и его укреплением, — нравственно.

Исторический интерес представляют высказывания Гоббса о религии. Причину возникновения религии он как идеалист во взглядах на общество видел в невежестве людей, в низкой степени развития их сознания. Естественные семена религии, по Гоббсу, коренятся в природе человека, в страхе людей перед неизвестным будущим и в незнании ими действительных причин явлений. Все боги язычников, заявлял Гоббс, были созданы человеческим страхом. Позднейшие же религии, связанные с признанием единого бога, возникли из стремления людей познать причины вещей и их свойств. Исследуя причины, люди, говорил Гоббс, в силу своего невежества в конечном счете пришли к заключению, что существует предвечный двигатель, первичная причина всех вещей, единый бог.

Учение Гоббса о происхождении и сущности религии, исходящее из того, что в основе религии лежит страх, порожденный невежеством, не является научным. Однако свое ложное, идеалистическое учение о религии Гоббс завершил правильным выводом о ее связи с политикой. Он отметил, что естественные семена религии, культивируемые основателями государств и законодателями, в итоге привели к появлению религии как составной части политики, религии, указывающей на те обязанности, выполнения которых земные цари требуют от подданных.

Рене Декарт Задача преодоления религиозно-схоластической философии и создания

научного метода познания природы была в центре внимания передовых мыслителей XVII века. Во Франции к решению этой задачи, порожденной потребностями науки и развивавшейся капиталистической промышленности, приступил идеолог молодой французской буржуазии Рене Декарт (1596—1650). Декарт в своем главном

труде «Рассуждение о методе» (1637 г.) задался целью разработать универсальный метод познания, то есть такой метод, которым могли бы руководствоваться ученые всех отраслей знания.

В период творческой деятельности Декарта во Франции, как и в период деятельности Бэкона и Гоббса в Англии, успешно развивались и давали значительные практические результаты лишь механико-математические науки, в особенности геометрия, механика, оптика и астрономия. Изучая эти науки, Декарт установил, что с помощью геометрического метода в них исследуются порядок и мера различных предметов и явлений природы. Выявив общее в предмете и методе механико-математических наук и приписав успехи этих наук применяемому в них математическому, геометрическому методу, Декарт, абсолютизируя этот метод, стал обосновывать его как единственно научный и всеобщий метод познания.

Идеалистически понимая геометрию, Декарт пришел к заключению, что ее исходные принципы якобы представляют собой непосредственно созерцаемые разумом самоочевидные истины, не нуждающиеся в чувственном материале и логических доказательствах. На основе этого он решил, что разработку всех наук, в том числе и философии, надо начинать с отыскания таких положений, которые были бы столь же непосредственно самоочевидно истинными, как и аксиомы евклидовой геометрии.

В теории познания Декарт явился типичным представителем рационализма. Источник знаний и критерий их истинности он видел не во внешнем мире, а в разуме человека. Отправным пунктом познания и его источником служит, по Декарту, так называемая интеллектуальная интуиция — не нуждающееся в показаниях органов чувств и логических доказательствах непосредственное, ясное и отчетливое созерцание разумом исходных принципов всякого знания. Интеллектуальная интуиция Декарта является не чем иным, как оторванным от материальной действительности чистым умозрением. Сам Декарт рассматривал интеллектуальную интуицию как общий для всех людей непосредственный отправной пункт познания истины. Он писал: «...Всякий может интуитивно постичь умом, что он существует, что он мыслит, что треугольник ограничивается только тремя

линиями, что шар имеет только одну поверхность и подобные этим истины...»¹

Взяв за отправной пункт познания интеллектуальную интуицию, Декарт единственным методом познания считал дедукцию. Дедукция, по Декарту, выражая движение мысли от общего к частному, представляет собой логическое выведение из данных интеллектуальной интуицией общих понятий соответствующих частных истин. В интуиции нет движения мысли, ею даются лишь первые непосредственно достоверные общие принципы; в дедукции же совершается процесс движения мысли. В дедукции Декарт видел главное средство, основной метод раскрытия содержания даваемых интуицией исходных принципов всякого знания. Таким образом, в отличие от материалиста-эмпирика Бэкона, разрабатывавшего индуктивный метод познания, Декарт как идеалист-рационалист сосредоточил свои усилия на разработке умозрительного дедуктивного метода.

Философия Декарта состоит из двух более или менее самостоятельных частей: из материалистической физики как учения о природе и из идеалистической метафизики. Термин «метафизика» понимается в данном случае в том смысле, который вкладывался в него в XVII веке, то есть в смысле собственно философской системы как учения о постигаемых лишь посредством разума, чисто умозрительным путем принципах бытия и познания.

Приступая к разработке своей метафизики, Декарт поставил перед собой задачу — предварительно найти такой исходный достоверный принцип, из которого можно было бы, руководствуясь дедуктивным методом, логически вывести все остальные понятия создаваемой им философской системы. Построение метафизики он начал с сомнения в истинности всех знаний, которыми располагает человечество. Провозглашением своего сомнения Декарт ставил двоякую цель: во-первых, найти искомый им первый принцип, исходный пункт метафизики и, во-вторых, избавить человечество от всех фантастических представлений и ложных понятий, и прежде всего от схоластики, доказать возможность достоверного знания, расчистить таким образом путь для развития наук.

Поставив под сомнение достоверность всех наших представлений о мире, мы можем, писал Декарт, легко

¹ Р. Декарт. Избр. произв. Госполитиздат, 1950, стр. 86.

допустить, «что нет ни бога, ни неба, ни земли и что даже у нас самих нет тела, — но мы все-таки не можем предположить, что мы не существуем, в то время как сомневаемся в истинности всех этих вещей. Столь нелепо полагать несуществующим то, что мыслит, в то время, пока оно мыслит, что, невзирая на самые крайние предположения, мы не можем не верить, что заключение: *я мыслю, следовательно я существую*, истинно и что оно поэтому есть первое и вернейшее из всех заключений...»¹. Положение «я мыслю, следовательно я существую» Декарт характеризовал как непоколебимо достоверный, первый и самый ценный продукт интеллектуальной интуиции. Он полагал, что с помощью дедуктивного метода из этого положения чисто логическим путем можно вывести все знания о мире. Выдвинув, таким образом, тезис «я мыслю, следовательно я существую» в качестве исходного при построении своей метафизики, Декарт дал здесь в специфической для него форме идеалистическое решение основного вопроса философии: за первичное он принимал мышление, а материальное, телесное рассматривал как вторичное. Исходя из факта существования мысли, Декарт приходил к признанию реальности человека как телесного существа, а затем и реальности всего материального, физического мира. Идеалистическая сущность метафизики Декарта очевидна: действительное отношение материального и духовного в человеке, как и в мире в целом, в ней извращено, поставлено на голову.

Идеалистическое решение Декартом основного вопроса философии обусловило порочность и искусственность всей его метафизики и рационалистической теории познания. Для того чтобы оправдать свое учение о разуме как единственном источнике истинных знаний, Декарт вынужден был встать на путь признания врожденности человеку таких исходных идей своей метафизики, как идея бога, идея духовной субстанции, идея материальной субстанции и т. д. С точки зрения Декарта, жизненный опыт человека не имеет никакого значения в возникновении этих идей, а только лишь подтверждает факт их врожденности. Опираясь на имеющуюся в сознании человека якобы врожденную идею бога, Декарт «доказывал» существование бога как

¹ Р. Декарт. Избр. произв., стр. 428.

творца мира; ссылаясь на правдивость бога, он «обосновывал» правильность свидетельства органов чувств человека о наличии физического мира и т. п.

Декарт полагал, что в акте познания разум человека не нуждается в материальных, чувственных вещах, и критерий истинности знаний видел в самом разуме, в ясности и отчетливости постигаемых разумом представлений и понятий. По сравнению со средневековой схоластикой, считавшей истинными умозаключения, не противоречащие изложенному в Священном писании «откровению божью», учение Декарта о ясности и отчетливости представлений и понятий как критерии истины означало несомненный прогресс. Однако от этого оно не становилось правильным. Рационализм Декарта в теории познания вообще и в вопросе о критерии истины в частности явно несостоятелен, так как несомненно, что сколько имеется в мире людей, столько же можно обнаружить и различий в степени ясности и отчетливости их представлений. Таким образом, в трактовке проблем своей метафизики и вопросов теории познания Декарт выступил как типичный идеалист, считающий мышление самостоятельной, независимой от материи и первичной по отношению к ней творческой силой.

Теория познания Декарта является не только идеалистической, но и антидиалектической: понятия, представляющие собой плод интеллектуальной интуиции, рассматриваются в ней вне развития; дедукция и индукция применяются вне связи; роль дедукции непомерно раздута, а роль индукции крайне преуменьшена. Не игнорируя полностью значения показаний органов чувств и опыта в познании, Декарт видел в них в лучшем случае лишь второстепенный, дополнительный способ проверки знаний, полученных посредством интеллектуальной интуиции и дедукции. Для него как для рационалиста-метафизика переход от общего к единичному, от понятия к ощущению, от рациональной ступени познания к чувственной оказался невозможным.

В истории новой философии Декарт занимает особое место как создатель дуалистического философского учения. В отличие от монистических философских систем, в которых за первичное признается материя или сознание, Декарт сделал попытку построить философскую систему на основе признания одновременного самостоятельного существования сознания и материи, души и

тела. Характеризуя мир как творение бога, он принципиально отрицал единство мира и учил, что мир состоит из двух независимых субстанций: духовной и материальной, души и тела. Декарт, таким образом, расчленил единый материальный мир на две независимые друг от друга части, именуя каждую из них субстанцией. Атрибутом духовной субстанции, души, он считал мышление, а атрибутом материальной субстанции, тела, — протяжение в длину, ширину и глубину. Человек, например, как живое и мыслящее существо, согласно учению Декарта, представляет собой механическое соединение материальной и духовной субстанций, тела и души. Все движения в организме человека зависят только от тела. Мысли же, появляющиеся у человека, связаны только с душой. Тело не мыслит, душа не вызывает движения тела. Оторвав таким образом духовные явления от материальных, мысль от тела, Декарт обрек себя на постоянные колебания в решении важнейших естественно-научных проблем, а свое учение — на безысходные противоречия. Признав душу и тело за субстанции, Декарт при объяснении организма человека не мог уйти от вопроса об их связи и, решая его, пришел в конце концов к не имеющему ничего общего с наукой наивному заключению, что местопребыванием души, ее «седалищем» в организме является шишковидная железа мозга человека.

Дуализм, проходящий красной нитью через все учение Декарта, получил свое наиболее полное выражение в отделении им физики от метафизики. В метафизике Декарт выступал как типичный идеалист, решал все проблемы, исходя из признания бога, души как единственных оснований познания и бытия. В своей же физике, указывал Маркс, «Декарт наделил материю самостоятельной творческой силой и механическое движение рассматривал как проявление жизни материи. Он совершенно отделил свою физику от своей метафизики. В границах его физики материя представляет собой единственную субстанцию, единственное основание бытия и познания»¹.

Физика Декарта, в которой он выступал как передовой мыслитель-материалист XVII века, занимает в его учении очень важное место. В физике он рассматривал

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 140.

прежде всего проблемы материи и движения и стремился дать с механистических материалистических позиций всеобъемлющую систему природы. Однако материализм физики Декарта страдал ограниченностью и непоследовательностью. Материей он считал все то, что имеет объем и занимает известную часть пространства, то есть отождествлял ее с протяженностью, наделяя исключительно механическими и геометрическими свойствами. Материя, по Декарту, состоит из отдельных бесконечно делимых частиц, различающихся только величиной, фигурой и направлением механического движения. Декарт как механист лишал материю качественного многообразия, сводил ее к голому количеству. Такие объективные качества, как теплота, цвет и т. п., он считал не качествами самих материальных тел, а лишь ощущениями человека, вроде щекотки или боли. Только незнание истинной субъективной природы подобных качеств заставляет людей, утверждал Декарт, выносить их за пределы своих чувств и приписывать самим вещам.

Будучи механистом, Декарт не понимал качественного различия между явлениями неорганического и органического мира. Он говорил о животных как о своего рода машинах, проводил аналогию между механическим движением машин и жизнедеятельностью живых организмов. Маркс, отмечая эту черту физики Декарта, указывал, что Декарт, определяя животных как простые машины, смотрел здесь на дело глазами мануфактурного периода. Этот механистический характер материалистического мировоззрения Декарта проявился также и в его взглядах на человека, которого он тоже считал своеобразным механизмом. Отличие человека от животного Декарт видел только в том, что в организме человека совмещаются две субстанции — материальная и духовная — и якобы имеются отсутствующие у животных врожденные идеи. Типично механистическую характеристику Декарт давал и движению материи. Он отрицал качественное многообразие форм материального движения, сводил движение материи лишь к самой простейшей его форме — перемещению материальных тел в пространстве.

Учение Декарта является наглядным примером того, как механицизм и метафизика в истолковании материи и движения в конечном счете неизбежно смыкаются с идеализмом. Признав у материи наличие лишь атрибу-

та протяжения и понимая движение материи только как пространственное перемещение ее частиц, Декарт вынужден был искать источник движения вне материального мира. Он утверждал, что первопричиной движения материи является бог, «чье всемогущество сотворило материю вместе с движением и покоем и своим обычным содействием сохраняет во вселенной столько же движения и покоя, сколько оно вложило в нее при творении»¹.

Механистическая характеристика движения материи и идеалистическое понимание его причины в то же время сопровождалась у Декарта весьма ценным обобщением, выразившимся в данной им формулировке закона сохранения количества движения. Общее количество движения в материи в целом, утверждал Декарт, неизменно, хотя в отдельных ее частях может быть то большее, то меньшее количество движения.

Все конкретные небесные и земные явления Декарт стремился объяснить естественнонаучным путем, исходя из законов самой природы. При этом он считал, что все существующие тела и явления природы можно хорошо понять, если рассматривать их не как неизменные, а как постепенно развивающиеся из начальных, простейших элементов материи. Этот исторический, стихийно-диалектический подход Декарта наиболее ярко проявился в его гипотезе о происхождении Солнечной системы. Декарт утверждал, что бесконечная Вселенная первоначально состояла из хаоса вихрей трех основных элементов материи: огнеподобного, воздухообразного и землеподобного. Постепенно из вихрей первого элемента возникли Солнце и звезды, из второго — небо и из третьего — Земля и другие планеты Солнечной системы. В этой рисуемой Декартом наивной картине происхождения Солнечной системы, направленной против библейского мифа о сотворении мира богом в шесть дней, особенно ценной является пронизывающая ее диалектическая мысль об историческом происхождении всех земных и небесных тел и явлений. «Именно эта мысль представляла то новое и великое, что Декарт внес в космологию. Он внес в нее идею, которой не было ни у основателя гелиоцентрической системы Коперника,

¹ Р. Декарт. Избр. произв., стр. 485.

ни у его великих продолжателей — Кеплера и Галилея. Новой была *идея развития*»¹.

Будучи создателем оригинального философского учения нового времени, содержащего многочисленные элементы диалектики, Декарт сделал также крупные открытия и в таких специальных отраслях научных знаний, как математика и физиология.

Как философ Декарт принадлежит не только истории. Его сочинения, воплотившие в себе, по характеристике Мориса Тореза, «стремления и отвагу поднимающейся буржуазии», направлены на всемерное возвышение человеческого разума, проникнуты глубокой верой в его торжество и ныне являются в руках передовой интеллигенции действенным оружием в борьбе против иррационалистической философии.

Бенедикт Спиноза Философский дуализм Декарта был преодолен уже во второй половине XVII века в сочинениях великого голландского философа Бенедикта Спинозы (1632—1677)². Спиноза, выражая идеологию голландской буржуазии, являвшейся в то время в экономическом и политическом отношении более сильной и зрелой, чем французская буржуазия, начал философскую деятельность с критического изложения философии Декарта, а завершил ее созданием своей оригинальной материалистической философской системы. Главным произведением Спинозы является «Этика» (1662—1675 г.). Критикуя дуализм Декарта, Спиноза разработал в этом произведении монистическое учение о материальности мира. Он доказывал, что мир вечен и представляет собой единую, неделимую природу, выраженную в двух формах: материальной и идеальной. Природа, которую, отдавая дань эпохе, Спиноза называл богом, характеризуется им как вечная, являющаяся причиной самой себя субстанция. В своем определении природы как субстанции, вечное бытие которой вытекает из ее сущности, Спиноза полностью снимал вопрос о возникновении природы и о боге как ее творце. Конкретизируя понятие субстанции, Спиноза учил, что ей присущи такие атрибуты (вечные коренные свойства), как протяжение и мышление. Спиноза доказывал, что субстанция немыслима без протяжения и мышления как

¹ В. Ф. Асмус. Декарт. Госполитиздат, 1956, стр. 104.

² См. В. В. Соколов. Философия Спинозы и современность. М., 1964.

неизменных форм своего бытия. Протяжение и мышление неотделимы от субстанции как выражающие ее сущность вечные свойства.

Характеризуя атрибуты, Спиноза изображал их в виде неких присущих субстанции неизменных противоположностей. Согласно его учению, мышление, например, как атрибут природы, материи, никогда не возникает и не может исчезнуть. Оно является вечным свойством материи, присущим, хотя и в различной степени, всем телам, начиная от камня и кончая человеческим мозгом. В учении о мышлении как атрибуте материи Спиноза является типичным метафизиком-гилозоистом, утверждающим, что вся материя мыслит.

Кроме учения об атрибутах субстанции как ее вечных неизменных свойствах, Спиноза много внимания уделял характеристике конкретных состояний субстанции, называя их модусами. Все модусы субстанции Спиноза подразделял на две группы: модусы вечные, бесконечные и модусы временные, конечные. Бесконечными, вечными модусами он называл такие, которые непосредственно вытекают из соответствующих атрибутов субстанции, а именно: движение и покой, связанные с атрибутом протяжения; интеллект и волю, связанные с атрибутом мышления. Временными, конечными модусами Спиноза считал все отдельные вещи — модусы протяжения — и все отдельные мысли и желания — модусы мышления. Самым крупным достижением Спинозы по сравнению с Декартом является создание им строго монистической картины мира, выведение всего существующего из единой материальной субстанции.

Спиноза подверг критике сведение Декартом материи к протяжению, показав, что протяжение является лишь одним из атрибутов материи. Исходя из своего понятия материи как причины самой себя и всего сущего, Спиноза выступил также против положения Декарта о том, что движение порождено внешней, нематериальной причиной. Он доказывал, что движение вытекает из самой сущности материальной субстанции и имеет в ней свой источник. Однако, как метафизик и механист, Спиноза не дошел до понимания движения как атрибута материи. Он считал его лишь вечным, бесконечным модусом. Хотя движение, учил Спиноза, и имеет свое основание в субстанции, но наблюдается оно лишь в мире временных единичных вещей, конечных

модусов субстанции. Сама же субстанция, полагал Спиноза, лишена движения и изменения и, будучи вечной, не имеет никакого отношения ко времени.

Понимая время, как и движение, механистически, утверждая, что «в вечности нет никакого когда, ни прежде, ни после», Спиноза характеризовал субстанцию как неподвижную, вневременную сущность. Он учил, что движение и время присущи не субстанции, а лишь ее конечным модусам, единичным вещам. Движение и покой как вечные, бесконечные модусы играют, согласно учению Спинозы, роль связующего звена между неизменной субстанцией и миром изменчивых единичных вещей, конечных модусов.

Правильно, диалектически поставив вопрос об имманентном источнике движения и охарактеризовав материю как причину самой себя, Спиноза, однако, в своей конкретной характеристике движения не пошел дальше общепринятого в XVII веке механистического понимания его как пространственного перемещения отдельных тел. Подобно всем механистам Спиноза не дошел до уяснения движения материи как ее самодвижения. Главную причину, обуславливающую движение конечных модусов, он видел в их взаимных внешних толчках. Не поднявшись до понимания движения как атрибута материи, он пошел по пути метафизического противопоставления неподвижной субстанции движущимся модусам, бесконечного конечному. В основном метафизическое решение Спинозой проблем, связанных с характеристикой субстанции, ее атрибутов и модусов, отразилось на трактовке им и всех других, более частных вопросов его философской системы.

Спиноза — последовательный детерминист. Он считал, что возникновение, существование и гибель каждой вещи в мире обусловлены соответствующими объективными причинами. При этом Спиноза говорил о наличии в мире двоякого рода причинности: имманентной и внешней. Имманентная причинность, учил Спиноза, характерна для субстанции, поскольку она является причиной самой себя и причиной существования всей совокупности модусов. Внешняя, механическая причинность типична для сферы существования и взаимоотношений единичных модусов. Спиноза считал, что существование каждого единичного модуса не вытекает с необходимостью из его сущности, а зависит от внешней

причины, от другого единичного конечного модуса. *«Все единичное, — писал он, — иными словами, всякая конечная и ограниченная по своему существованию вещь может существовать и определяться к действию только в том случае, если она определяется к существованию и действию какой-либо другой причиной, также конечной и ограниченной по своему существованию»*¹.

Таким образом, наблюдающийся у Спинозы известный разрыв между субстанцией и единичными модусами получил свое выражение также и в метафизическом противопоставлении им имманентной и внешней причинности. К этому следует добавить, что, трактуя причинную связь между единичными вещами типично механистически, Спиноза полагал, будто в любом действии не может быть ничего такого, чего не было в производшей его причине. Причину и следствие по содержимой в них реальности он считал тождественными.

Непоследовательность и противоречия имеются у Спинозы и при рассмотрении им категорий необходимости и случайности. Руководствуясь учением о том, что существование конечных вещей в целом имеет свой источник в производящей их субстанции, Спиноза настаивал на безраздельном господстве необходимости и исключал возможность наличия объективной случайности. Он учил, что из бесконечной субстанции так же необходимо вытекает все многообразие конечных вещей, как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что сумма трех его углов равна двум прямым. Спиноза доказывал, что все существующие вещи в целом не могли быть произведены субстанцией никаким другим способом и ни в каком ином порядке, кроме того, в котором они произведены. Лишая категорию случайности объективного содержания, Спиноза утверждал, что люди называют что-либо случайным лишь потому, что не знают причин, обусловивших его возникновение и существование. Таков типичный для механистического материализма взгляд Спинозы на проблему необходимости и случайности.

Однако, когда Спиноза рассматривал существование и взаимоотношения единичных вещей, у него намечался и другой аспект решения этой проблемы, выражающий-

¹ Бенедикт Спиноза. Избр. произв., т. 1. Госполитиздат, 1957, стр. 385—386.

ся в признании объективного характера случайности. При переходе к миру модусов он покидал точку зрения, согласно которой все существующее только необходимо, и указывал, что необходимое должно быть противоположаемо случайному как также существующему реально. Когда, например, говорил Спиноза, мы утверждаем, что сумма трех углов треугольника должна быть равна двум прямым, то этим самым мы отрицаем, что это происходит случайно. Точно так же, утверждая, что теплота есть необходимое следствие огня, мы отрицаем случайность этого явления. Конечные вещи отличаются от бесконечной субстанции, учил Спиноза, главным образом тем, что их сущность не включает с необходимостью их существования, а содержит его лишь как возможность. Поэтому существование или несуществование конкретной единичной вещи находится в зависимости от внешних причин, от других конечных вещей. По своей сущности любая единичная вещь как модус субстанции необходима, а поскольку ее существование или несуществование зависит от других единичных конечных вещей, она может быть случайной. В мире конечных вещей абсолютная необходимость, определяющая его существование в целом, по отношению к единичным вещам дополняется случайностью.

Признание объективного характера случайности в мире единичных вещей является одним из положительных моментов философии Спинозы. В целом же в решении вопроса о необходимости и случайности он, как и все материалисты-механисты, остался в границах метафизики. Как субстанция у Спинозы метафизически противопоставляется миру конечных модусов, так и необходимость и случайность у него оторваны друг от друга. Спиноза признавал, что единичные вещи и явления могут быть или необходимыми, или случайными, возможность же единства необходимого и случайного моментов в одном явлении им как материалистом-метафизиком исключалась.

Будучи материалистом-детерминистом, настойчиво пытаясь объяснить мир из него самого, Спиноза одним из первых в XVII веке открыто начал борьбу против господствовавшей в естествознании идеи о порожденной богом целесообразности в природе, против телеологии, «согласно которой кошки были созданы для того, чтобы пожирать мышей, мыши, чтобы быть пожираемыми

кошками, а вся природа, чтобы доказывать мудрость творца»¹. Спиноза решительно критиковал всех, кто пытался видеть в возникновении и существовании различных явлений природы процесс реализации неких заложенных в них целей. Он обращал внимание на связь этого телеологического объяснения с телеологическим, открыто признававшим существование бога как сверхприродной силы, якобы предопределившей соответствующую целенаправленность развития растительных и животных организмов. Видя в телеологических взглядах серьезное препятствие на пути развития научного познания законов природы, критикуя их, Спиноза говорил, что природа не предназначает для себя никаких целей, что приписывать природе целесообразные действия — значит извращать ее. Он указывал также, что сторонники телеологического объяснения естественных явлений, «стремясь доказать, что природа ничего не делает напрасно (т. е. что не служило бы в пользу людей), доказали, кажется, только то, что природа и боги сумасбродствуют не менее людей»².

Материалистическое решение Спинозой вопроса об отношении мышления к бытию обусловило материализм в его взглядах на человека. Человек, учил он, является модусом субстанции, конкретным единством физического и психического, тела и души. Тело и душа человека соответствуют друг другу, но первичным из этих двух неотделимых свойств единого целого является тело. Состоянием тела, физического, определяется состояние души, психического. «...Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, — писал Спиноза, — тем душа его способнее других к одновременному восприятию большого числа вещей; и чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию»³. Спиноза считал, что для понимания души как идеи определенного тела необходимо изучить это тело. В единстве тела и души, в их соответствии друг другу он видел основу возможности познания мира.

В теории познания Спиноза был рационалистом. По-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 350.

² Б. Спиноза. Избр. произв., т. I, стр. 396.

³ Там же, стр. 414—415.

знание он подразделял на два основных вида: чувственное и рациональное. Чувственное познание он считал смутным, неистинным, рациональное же — истинным, ясным и отчетливым. Спиноза учил, что посредством чувственного опыта можно получать представления лишь о поверхностных свойствах единичных вещей и внешних причинах их существования. Сущность же единичных вещей, необходимая связь конечных модусов с субстанцией может быть познана только посредством разума. В чувственном познании Спиноза видел лишь вспомогательное средство для разума, дающего истинное познание. Источником истинного познания он считал отрываемый им от чувственного опыта разум. Метафизическое противопоставление Спинозой вечной, неподвижной субстанции временным, изменчивым модусам, единичным вещам применительно к познанию получило свое выражение в противопоставлении и разрыве рационального и чувственного моментов.

Исходя из своего учения о том, что порядок и связь идей в разуме соответствуют порядку и связи вещей, Спиноза считал возможным начинать познание вещей с определения изучаемых объектов, с познания их идей в разуме. Он учил, что, образовав разумом ясное и отчетливое, то есть истинное, определение соответствующего объекта исследования, человек может, далее, из этой первой истины с помощью дедукции выводить менее общие истины, расширяя, таким образом, круг своего знания. При этом дедукция у Спинозы имеет ярко выраженную математическую, геометрическую форму. Он как механист, игнорируя качественное многообразие явлений действительности, полагал, что метод, применяемый в геометрии, пригоден для исследования и изложения содержания всех отраслей знания. Исходя из этого, Спиноза заявлял, что он, например, будет «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»¹.

Геометрическую дедукцию Спиноза взял за образец и при изложении своей философской системы. Свое основное произведение — «Этику» он начал с определений субстанции, атрибутов, модусов, широко оперируя терминами «аксиома», «теорема» и т. п. Исходные определе-

¹ Б. Спиноза. Избр. произв., т. I, стр. 455.

ния, полученные якобы посредством интеллектуальной интуиции, Спиноза рассматривал, с одной стороны, как результаты знания, а с другой — как предпосылки, из которых с помощью дедуктивного метода можно вывести новые, более частные заключения, то есть расширять знания. Таким образом, интеллектуальная интуиция дополнялась у Спинозы дедукцией, причем, согласно его теории познания, только вместе они могут дать полное, законченное знание истины.

Признавая источником истинного знания разум, исходя из своего учения о том, что в самой природе разума уже заключено соответствие образуемых им идей с сущностью познаваемых вещей, Спиноза видел в разуме также и критерий истины. Согласно его рационалистической теории познания, разум человека сам, независимо от чувственного опыта, образует соответствующие идеи о вещах и сам же определяет, истинны они или ложны. При обосновании своего идеалистического критерия истины Спиноза утверждал, что «истина сама себя проявляет». Критерий истины он видел в степени ее ясности и отчетливости и учил, что нет яснее и вернее мерила истины, чем сама истинная идея. «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»¹. Являясь метафизиком-рационалистом, Спиноза не понимал исторического характера познания и роли в познании общественно-исторической практики людей как подлинного критерия истины.

Теория познания является наиболее слабой частью философской системы Спинозы. Вместе с тем в ней содержатся и отдельные ценные высказывания, проникнутые глубокой верой в могущество человеческого разума и в его непрерывный прогресс. Непокорлемо убежденный в познаваемости мира, Спиноза критиковал скептиков и агностиков. Он писал, что они подобны лишенным ума автоматам и с ними вообще нельзя вести речь о науках, так как «если они что-нибудь утверждают или в чем-нибудь сомневаются, то не знают, что сомневаются или утверждают; то, что они ничего не знают, говорят они, им также неизвестно; но и это они не говорят безотносительно: они боятся признать, что существуют, поскольку они ничего не знают; так что они должны,

¹ Б. Спиноза. Избр. произв., т. I, стр. 440.

наконец, умолкнуть, чтобы не предположить чего-либо, что отзывалось бы истиной»¹.

В тесной связи с теорией познания Спинозы находится его учение о свободе и необходимости, содержащее элементы диалектического подхода к данной проблеме. Выступая против агностиков, обосновывая познаваемость мира, Спиноза видел в степени познания людьми необходимости степень свободы их воли. Чем полнее люди познают вещи и явления как необходимые, то есть определяющиеся к существованию и действию объективными причинами, учил он, тем большую власть они приобретают над своими аффектами (переживаниями) и окружающей природой. Но Спиноза, как и все философы-метафизики, — созерцательный материалист. Решая вопрос о соотношении свободы и необходимости, он акцентировал внимание человека лишь на познании им причин своих аффектов, переживаний, оставляя в стороне задачу изменения действительности.

Много внимания Спиноза уделял вопросам критики религии. Им написан большой антирелигиозный труд — «Богословско-политический трактат» (1666—1670 гг.). В этом труде, где дана систематическая критика Священного писания, а также в переписке с друзьями Спиноза выступил как непримиримый борец против религии и суеверия во всех формах. Написав «Богословско-политический трактат», он сделал плодотворную попытку показать, что религия в руках священнослужителей и царей является средством духовного порабощения народа и удержания его в повиновении.

Однако Спиноза, как и все философы до Маркса и Энгельса, критиковал религию с идеалистических позиций. Почву, на которой вырастает религия, он видел в низкой степени развития сознания, в невежестве людей. Главной причиной, из-за которой суеверия возникают, поддерживаются и сохраняются, он вслед за Гоббсом считал страх перед неизвестным, испытываемый людьми, оказавшимися в неблагоприятных условиях. Исторически неизбежное непонимание Спинозой материальных корней религии и ее классового характера привело к тому, что решающее средство преодоления религиозных предрассудков он видел в просвещении вообще, в распространении знаний о причинах различных явлений

¹ Б. Спиноза. Избр. произв., т. I, стр. 334.

природы в особенности. Такое ограниченное, метафизическое и идеалистическое представление о причинах возникновения и существования религии, а также о путях и средствах борьбы с ней характерно не только для Спинозы, но и для всего буржуазного атеизма.

Серьезную роль в борьбе против идеализма в XVII—XVIII столетиях сыграло учение выдающегося английского буржуазного философа Джона Локка (1632—1704), который в своем произведении «Опыт о человеческом разуме» (1690 г.) дал подробное, в основном материалистическое, обоснование происхождения человеческих знаний из мира чувств. Маркс и Энгельс высоко оценивали историческое значение философии Локка как учения, построенного на материалистических основах и давшего ответы на вопросы, поставленные развитием общества. Маркс утверждал, что в тот период «кроме отрицательного опровержения теологии и метафизики XVII века необходима была еще *положительная антиметафизическая* система. Чувствовалась необходимость в такой книге, которая привела бы в систему тогдашнюю жизненную практику и дала бы ей теоретическое обоснование. Сочинение Локка о происхождении человеческого разума очень кстати явилось с того берега Ла-Манша. Оно встречено было с энтузиазмом, как давно и страстно ожидаемый гость»¹.

Критикуя широко распространенную в то время идеалистическую теорию Декарта о врожденных идеях, Локк доказывал, что источником знаний человека, источником всех его идей является чувственный опыт. Люди, учил Локк, рождаются с одинаковыми способностями к духовному развитию. Все знания, представления, понятия имеют опытное происхождение. Локк утверждал, что чувства и разум новорожденного, его сознание подобны чистому листу бумаги, который начинает заполняться соответствующими узорами лишь в процессе жизнедеятельности. Люди не рождаются с готовыми идеями, они приобретают их в процессе своего взаимодействия с окружающим внешним миром. Среди людей, живущих в разных природных и исторических условиях, говорил Локк, господствуют различные политические идеи и теории, различные нравственные поня-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 142.

тия о чести, добре и зле. В одном месте люди чувствуют угрызения совести из-за того, в чем люди, живущие в другом месте, видят свою заслугу. Это свидетельствует о том, утверждал Локк, что все знания и идеи людей о вещах и явлениях внешнего мира, а также о самих себе суть знания и идеи не врожденные, а приобретенные.

Процесс познания начинается, по Локку, с воздействия внешнего мира на органы чувств человека. Предметы внешнего мира, действуя на органы чувств, вызывают у человека соответствующие ощущения и восприятия, которые являются первой и решающей ступенью познания. Чувства, говорил Локк, дают простые идеи, мышление же систематизирует, комбинирует их, создавая более или менее цельные понятия о вещах и явлениях внешнего мира. Таким образом, Локк доказывал, что идеи и понятия человека имеют своим источником внешний мир.

В основном теория познания Локка является материалистической. Но для него характерны и колебания между материализмом и идеализмом, явившиеся философским выражением сложившегося в последней трети XVII века классового компромисса между английской буржуазией и феодальной аристократией. Так, например, разрабатывая вопрос об опыте как источнике знаний, Локк подразделял опыт на внешний и внутренний, отрывая последний от первого. Внешний опыт, по Локку, является источником ощущений и соответствующих понятий об объективном мире. Внутренний опыт является источником знаний и соответствующих понятий о внутреннем духовном мире самого человека. «Эти два источника... т. е. внешние материальные вещи, как объекты ощущения, и внутренняя деятельность нашего собственного ума, как объект рефлексии, по моему, — писал Локк, — представляют собой единственные, откуда берут начало все наши идеи»¹. Таким образом, в вопросе об источнике знаний человека Локк, признавая внутренний опыт как независимый от внешнего опыта самостоятельный источник знаний, оказался непоследовательным материалистом, сделал уступку идеализму.

¹ Д. Локк. Избр. философские произв. в двух томах, т. I. М., 1960, стр. 129.

Давая конкретную характеристику материи, Локк учил, что материальным телам присущи лишь чисто количественные особенности. Он отрицал качественное многообразие материи, не признавал, что материя неисчерпаема не только количественно, но и качественно. По Локку, материальные тела отличаются друг от друга лишь величиной, фигурой, движением или покоем. Эти качества он называл первичными качествами самих материальных тел.

Что же касается таких качеств, как цвет, вкус, запах, звук, то Локк характеризовал их как вторичные, субъективные, не присущие самим материальным телам. Он утверждал, что вторичные качества реальны в телах не более, чем недомогание или боль в манне. «Уберите,— говорил Локк,— эти ощущения. Пусть глаза не видят света или цветов, пусть уши не слышат звуков, небо не отведывает, нос не обоняет, и все цвета, вкусы, запахи и звуки как особые идеи исчезнут и сведутся к своим причинам, т. е. к объему, форме и движению частиц»¹. В решении этого вопроса Локк глубоко ошибался. Естественно, что такие ощущения, как ощущение красного или зеленого, теплого или холодного и т. д., будучи формами отражения объективного мира, включают в себя и моменты субъективные, связанные со спецификой органов чувств и нервной системы человека. Но различия между этими ощущениями у человека являются лишь отражением различий, присущих самим предметам и явлениям внешнего мира. Качественно различные предметы и явления во внешнем мире соответственно отражаются в сознании человека то как горькое или сладкое, то как горячее или холодное, то как зеленое или красное. Ощущения имеют, следовательно, объективное, независимое от человека содержание.

Деление качеств на первичные и вторичные, на объективные и субъективные и опыта как источника знаний на внешний и внутренний, как это делал Локк, является несостоятельным и свидетельствует о его непоследовательности, об отступлениях от материалистической теории познания. За эти отступления Локка от материализма в дальнейшем ухватились субъективные идеалисты, и в первую очередь Беркли и Юм. Материа-

¹ Д. Локк. Избр. философские произв., т. I, стр. 157—158.

листическим же содержанием своей философии, учением о том, что человек черпает все знания из внешнего мира и опыта, полученного от этого мира, Локк оказал значительное влияние на последующих представителей материализма в философии, и особенно на французских материалистов XVIII века.

**Готфрид Вильгельм
Лейбниц**

Борьба материализма с идеализмом в европейской буржуазной философии резко обострилась во второй половине XVII столетия. Против материализма Спинозы и Локка, философов передовых отрядов буржуазии — голландской и английской, выступил философ немецкой буржуазии, объективный идеалист Лейбниц (1646—1716).

Германия второй половины XVII века по уровню экономического развития и по политической структуре представляла собой раздробленную феодально-аграрную страну, состоявшую из сотен мелких государств, в которых безраздельно господствовало дворянство. По сравнению с такими странами Западной Европы, как Нидерланды и Англия, в которых свершились буржуазные революции, Германия была отсталой страной седва начавшим зарождаться капитализмом. Слабая немецкая буржуазия, нуждавшаяся для первоначального накопления капитала в поддержке и покровительстве дворянства, в то время еще не помышляла о серьезной политической борьбе с ним. Поэтому вся деятельность идеологов немецкой буржуазии сводилась к тому, чтобы убедить правящие круги дворянства в необходимости технического прогресса и развития капиталистических отношений, добиться от них если не содействия, то по крайней мере того, чтобы они не чинили препятствий.

Лейбниц был наиболее выдающимся представителем интересов немецкой буржуазии, самым ярким выразителем ее примиренческой, половинчатой идеологии. Не случайно поэтому для него были характерны «примирительные стремления в политике и религии»¹.

Создатель оригинальной системы объективного идеализма, Лейбниц вел упорную борьбу с материализмом и атеизмом, стремился примирить философию с теологией, науку с религией. Вместе с тем для него как идеолога хотя и слабого, но прогрессивного в те времена класса буржуазии характерно оптимистическое мировоз-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 68.

зрение. Он считал, что ничто в мире не происходит без достаточного основания и не противоречит предустановленной богом гармонии и что все к лучшему в этом лучшем из миров.

Являясь разносторонне образованным человеком, Лейбниц был не только одним из великих философов периода становления капитализма, но и выдающимся ученым. Он много и плодотворно занимался разнообразными проблемами специальных отраслей знания. В области высшей математики Лейбницу, наряду с Ньютоном, принадлежит разработка методов исчисления бесконечно малых величин, методов дифференциального и интегрального исчисления. В сочинениях Лейбница встречаются идеи таких сформировавшихся лишь в XX веке наук, как математическая логика и кибернетика.

Значительный вклад Лейбниц внес и в развитие логики. Он пополнил логику Аристотеля с ее тремя законами — тождества, противоречия и исключенного третьего — сформулированным им законом достаточного основания, выполнение требований которого обеспечивает обоснованность положений, принимаемых за истину.

Своей постановкой вопроса о законе сохранения силы Лейбниц предвосхитил открытие закона сохранения энергии. В его работах имеются отдельные высказывания об историческом происхождении Земли и Солнечной системы, об эволюции растительных и животных организмов. Ф. Энгельс говорил о Лейбнице как о мыслителе, щедро рассыпавшем вокруг себя гениальные идеи по самым разнообразным проблемам науки и техники.

Маркс, Энгельс и Ленин высоко ценили Лейбница, видели в его сочинениях достойную изучения страницу истории мировой философской и естественнонаучной мысли.

Философская система Лейбница — объективный метафизический идеализм — состоит по существу из двух разделов: теории монад как духовных субстанций Вселенной и теории познания. В учении о монадах, изложенном в работе «Монадология» (1714 г.), а также в других философских работах, Лейбниц утверждал, что Вселенная состоит из бесконечного множества сотворенных богом идеальных субстанциональных единиц — монад. Монистическому учению Спинозы о материи как еди-

ной субстанции Вселенной и дуалистическому учению Декарта о двух субстанциях — материальной и духовной (теле и душе) — Лейбниц противопоставил идеалистическое и плюралистическое учение о множестве субстанций Вселенной. В духовных по своей сущности единицах — монадах Лейбниц видел подлинные атомы природы, составные элементы всех вещей. Он учил, что из монад — простых субстанций образуются состоящие из частей разнообразные сложные субстанции: камни, растения, животные, люди. Каждая из сложных субстанций, например животное, состоит из особой центральной монады и из множества образующих ее тело периферийных монад. Центральные монады определяют сущность сложных субстанций.

Все монады, или простые субстанции, Лейбниц подразделял на три категории: монады-жизни, монады-души и монады-духи. При этом он характеризовал монады как излучения бога, центры деятельной силы, точки непрерывно изменяющихся восприятий. Монады, по Лейбницу, не протяженны, не имеют фигур, неделимы, не состоят из частей, не могут естественным путем ни возникать, ни уничтожаться. Вместе с тем они непрерывно и самопроизвольно изменяются. Внутреннее состояние монад, их самодвижение не зависит ни от каких внешних причин и воздействий. Монады являются абсолютно замкнутыми центрами, отличными друг от друга самоизменяющимися бестелесными атомами. Они, говорил Лейбниц, не имеют окон, через которые что-либо могло бы войти в них или оттуда выйти. Сущность монад как силовых центров непрерывной деятельности выражается двумя постоянно изменяющимися психическими состояниями: восприятиями и стремлением, силой влечения от одних восприятий к другим.

Так как монады находятся в непрерывном самодвижении, то в них постоянно кое-что изменяется, а кое-что остается прежним. Поэтому, говорил Лейбниц, для монад всегда характерна множественность состояний. В соответствии с этим Лейбниц видел в монаде некое подобие многогранного кристалла, играющего всеми цветами радуги, микрокосм (бесконечно малый мир), представляющий собой центр многообразных восприятий макрокосма (бесконечно большого мира).

Усматривая сущность монад — простых субстанций в степени отчетливости свойственных им восприятий, в

наличии или отсутствии у них представлений или понятий, Лейбниц и все сложные субстанции в зависимости от специфики их центральных монад делил на три группы: неорганические тела, животные, люди. Неорганические тела как сложные субстанции создаются, по Лейбницу, из простых монад-жизней, наделенных смутными, несознаваемыми восприятиями. Из монад-душ, обладающих сознаваемыми восприятиями, памятью и представлениями, образуются животные. Из монад-духов, которым присущи не только сознаваемые восприятия, память и представления, но также понятия и разум, то есть абстрактное мышление, формируются люди. Таким образом, группировка Лейбницем сложных субстанций сводится к тому, что, чем менее отчетливы восприятия и другие родственные им психические свойства монад, тем полнее и нагляднее проявляется телесная (пассивная), материальная сторона соответствующих сложных субстанций. Монады, по Лейбницу, являются душами принадлежащих им тел.

Подчеркивая неразрывность духовного и телесного в каждой монаде и руководствуясь своим метафизическим учением о вечности монад, Лейбниц признавал не только первичность и бессмертие душ, но и вечность существования сложных субстанций, например растительных и животных организмов. В природе, говорил он, вообще не бывает ни рождения в полном смысле этого слова, ни смерти, состоящей в отделении души от тела. То, что мы называем рождением какого-либо организма, представляет собой, по мнению Лейбница, лишь увеличение и развитие, а то, что называется смертью, есть лишь свертывание и уменьшение.

Из сказанного выше следует, что монады являются носителями материального, причем в этом Лейбниц видел выражение их ограниченности, нечто второстепенное по отношению к их духовной сущности. Все сотворенные монады как носители материального, согласно Лейбницу, ограничены в своем совершенстве; лишь одна верховная монада — бог — абсолютно совершенна, является свободной от всего пассивного, материального, чистой деятельностью.

Каждая из сотворенных монад, говорил Лейбниц, воспринимает непосредственно лишь то тело, которое ей принадлежит, но так как во Вселенной все тела взаимосвязаны, то, воспринимая свое тело, монада восприни-

мает всю Вселенную, является как бы постоянным живым зеркалом Вселенной. Все монады, по Лейбницу, имеют, следовательно, двуединую природу: активную — духовную и пассивную — материальную. Причастное в монадах духу есть первичная внутренняя сущность монад; причастное в монадах телу есть их явление, воплощенная в восприятиях внешняя взаимосвязь монад. Материя, по Лейбницу, — это лишь явление духа. Для себя бытие лейбницеvской монады, говорил Фейербах, есть ее душа; бытие монады для другого — материя.

В. И. Ленин, выявляя смысл, вкладываемый Лейбницем в понятие материи, в своих «Философских тетрадах» записал: «Монады=души своего рода. Лейбниц=идеалист. А материя нечто вроде инобытия души или киселя, связующего их мирской, плотской связью»¹.

Идеалистически истолковав материю как нечто вторичное, органически связанное с каждой отдельной духовной монадой, Лейбниц сделал попытку опровергнуть учение философов-материалистов о единой материальной субстанции Вселенной. Он всемерно принижал материю, лишал ее субстанциональности и утверждал, что материя будто бы не носит в себе основания своего существования, что она якобы не способна ни к самостоятельному развитию, ни к ощущению.

Лейбниц как идеалист придерживался телеологического взгляда на причины развития субстанций. Он считал, что все они, являясь творениями бога, развиваются, реализуя поставленные богом цели. Не начальные действующие причины, а конечные причины — цели, по его мнению, являются движущими факторами развития всех субстанций Вселенной.

Телеологический подход к объяснению развития субстанций у Лейбница нередко дополнялся механистическим. Так, например, заметив, что в природе переходы одних видов растений и животных в другие происходят постепенно, без резких скачков, Лейбниц сделал вывод об отсутствии скачков в природе, заявив, что «природа никогда не делает скачков»², что она подчиняется в своем развитии открытому им «закону непрерывности», согласно которому ничто в природе не происходит сразу,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 69.

² Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме. М. — Л., 1936, стр. 52.

всякие переходы совершаются в ней непрерывно, постепенно. Возведя «закон непрерывности» во всеобщий закон, Лейбниц не поднялся, и для XVII столетия это не удивительно, до диалектического понимания единства непрерывности и прерывности в развитии, а также, следовательно, и до уяснения того, что скачки при переходе тел из одного качественного состояния в другое абсолютно необходимы и неизбежны, но они могут быть и не резкими, а постепенными. Отстаивание Лейбницем мысли о том, что «в природе все совершается постепенно, в ней нет скачков»¹, является данью господствовавшим в XVII столетии механистическому, метафизическому мировоззрению и методу.

Нарисовав мистическую картину якобы сотворенной богом многосубстанциональной Вселенной, Лейбниц не внес в философскую мысль о сущности мира ничего ценного. Более того, в учении о субстанции он пошел назад по сравнению со многими предшествующими ему философами. Монады Лейбница — не причины самих себя, а излучения бога; они, следовательно, уже только по одному этому не отвечают разработанному в философии понятию субстанции. По существу понятию субстанции в монадологии Лейбница отвечает лишь одна верховная монада — бог. Говоря о боге как творце субстанций, образующих Вселенную, Лейбниц видел в боге также источник единства Вселенной и источник ее закономерностей.

Идеалистическое истолкование материального и духовного, создание плюралистической картины Вселенной привели к тому, что Лейбниц оказался не в состоянии без ссылки на бога ни решить проблему соотношения материального и духовного в монадах, ни объяснить наличную, существующую во Вселенной взаимосвязь между монадами. Вместо решения этих коренных проблем по существу он ограничился ссылкой на предустановленную богом гармонию Вселенной. Лейбниц утверждал, что бог изначально предустановил гармонию, согласованность как в действиях субстанций — частей одной и той же Вселенной, так и в действиях активного и пассивного, духовного и материального в каждой отдельной субстанции.

¹ Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, стр. 418.

В силу предустановленной гармонии, писал Лейбниц, действия следующих своим особым законам душ и тел взаимно соответствуют: «...тела действуют так, как будто бы (предполагая невозможное) вовсе не было душ, а души действуют так, как будто бы не было никаких тел; вместе с тем оба действуют так, как будто бы одно влияло на другое»¹. Во Вселенной, говорил Лейбниц, нет и не может быть никаких явлений и отношений, которые бы противоречили системе предустановленной гармонии. Учением о предустановленной гармонии Лейбниц фактически признал банкротство своей попытки решить более правильно, чем его предшественники, проблему единства Вселенной и соотношения материального и духовного.

Монадология Лейбница — метафизический идеализм. Поскольку в ней дается идеалистическое истолкование Вселенной, она ни на йоту не обогатила философию. Историческая ценность монадологии определяется другим, а именно наличием в ней значительных элементов диалектики, оказавшихся весьма плодотворными для последующего развития философии. К числу их относятся: идеи Лейбница о самодвижении монад как источнике и причине их непрерывного изменения; мысли о неразрывной связи микрокосма (бесконечно малого, монады) с макрокосмом (бесконечно большим, Вселенной); трактовка единства противоположностей, например конечного и бесконечного, как их взаимовоплощения.

В решении вопросов теории познания Лейбниц являлся рационалистом. В его теории познания на рационалистической основе метафизически сочетались элементы рационализма и эмпиризма. Свою рационалистическую теорию познания Лейбниц создавал главным образом в борьбе с материалистическим сенсуализмом и эмпиризмом Локка, против главного произведения которого — «Опыт о человеческом разуме» — он написал самое крупное из своих сочинений — «Новые опыты о человеческом разуме» (1700—1704 гг.). Критикуя тезис Локка о том, что нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, Лейбниц противопоставил ему свой рационалистический тезис, в котором заявил, что нет

¹ Г. В. Лейбниц. Избр. философские соч. М., 1908, стр. 360—361 (Труды Московского Психологического Общества. Вып. IV).

ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума.

Особенности рационалистической теории познания Лейбница отчетливо выступают в его трактовке истины. Все истины по их источнику Лейбниц подразделял на истины необходимые, или истины разума, и истины случайные, или истины факта. К числу истин разума Лейбниц относил понятия субстанции, бытия, причины, действия, тождества, принципы логики, математики, морали. Источником этих и подобных им истин, по Лейбницу, является исключительно разум человека, его абстрактное мышление. Подчеркивая роль абстрактного мышления в выявлении принципов наук, основанных на логических доказательствах, Лейбниц как рационалист-метафизик оторвал разум от его чувственной основы, стал считать чувственный опыт человека безразличным для содержания истин разума.

Рационализм Лейбница в теории познания органически связан с его признанием врожденности истин разума. Лейбниц учил, что общие принципы, извлекаемые человеком из недр его разума, содержатся в разуме изначально в виде определенных предрасположений или склонностей. Он подчеркивал, что врожденными, потенциально находящимися в разуме являются именно общие принципы, а не частные мысли. Что же касается последних, то они, представляя собой отдельные акты мышления, не врожденны, а возникают в процессе познания.

Идеалистически истолковывая разум, абстрактное мышление, Лейбниц говорил о необходимых истинах как выводимых только из разума, сводил значение показаний органов чувств в их познании к нулю. Он заявлял, например, что поскольку вся арифметика и геометрия врожденны, то есть заключаются в нас, то «эти науки можно создать в своем кабинете даже с закрытыми глазами, не учась ни у зрения, ни даже у осязания необходимым для этого истинам...»¹.

Таким образом, необходимые истины, общие принципы наук, основанные на логических доказательствах, Лейбниц считал истинами чисто умозрительными, имеющими своим содержанием исключительно врожденное знание. В учении об истинах разума он пришел к отри-

¹ Г. В. Лейбниц. Новые опыты о человеческом разуме, стр. 72.

цанию ощущений как источника всех знаний человека, полностью изолировал разум, абстрактное мышление от его чувственного источника. Однако, как уже отмечалось выше, в рационалистической теории познания Лейбница метафизически сочетались рационализм и эмпиризм. Отрицая всякое значение чувственного опыта для содержания истин разума, Лейбниц в то же время признавал его значение, во-первых, в качестве стимула для процесса познания соответствующих истин разума; во-вторых, для познания истин факта. Показания чувств, по Лейбницу, нужны разуму как повод для направления его внимания скорее на одни, чем на другие истины. Врожденные общие принципы выявляются как необходимые истины благодаря абстрактному мышлению, которое может направленно функционировать лишь под воздействием показаний органов чувств. Поэтому, говорил Лейбниц, если бы люди ничего не видели, не слышали и ничего не касались, то они не могли бы извлекать из своего разума необходимые истины.

Разум, по Лейбницу, играет решающую роль и в познании истин факта. Но, в отличие от необходимых истин, содержание истин факта, естественнонаучных истин извлекается разумом не из своих собственных недр, а из показаний органов чувств. Посредством чувств, говорил Лейбниц, мы узнаем частные предметы — цвета, запахи, вкусы, осязательные качества, а подлинное знание того, что представляют собой эти чувственные качества, дается разумом, абстрактным мышлением.

Таким образом, если при познании разумом необходимых истин чувства играют лишь роль повода и не имеют никакого отношения к их содержанию, то при познании истин факта чувства выступают в качестве основного источника приобретаемых знаний.

Если необходимые истины могут извлекаться из разума с помощью дедуктивного метода, то истины факта могут познаваться разумом индуктивным путем, в результате обобщения чувственных наблюдений. Так, метафизически противопоставляя рациональное познание чувственному, не понимая их действительного качественного различия и неразрывной взаимосвязи, Лейбниц шел по ложному пути в решении всех вопросов теории познания, и в особенности в трактовке истины.

Разорвав единую истину на две — истину разума и истину факта, он дал не только идеалистическую, но и метафизическую теорию абстрактного мышления и чувственного познания, а также дедукции и индукции. Лейбниц, как и все философы до Маркса, не смог решить проблему единства и качественного различия чувственного и рационального моментов в процессе познания. Тем не менее своей критикой плоского эмпиризма и наличием в теории познания значительных элементов диалектики, выявлением творческой природы разума, особой роли абстрактного мышления он внес серьезный вклад в развитие философской мысли того времени. Этой стороной своей философии, а также элементами диалектики в учении о субстанции Лейбниц оказал большое влияние на последующую философию, и главным образом на классический немецкий идеализм конца XVIII — начала XIX века.

2. АНГЛИЙСКИЙ ИДЕАЛИЗМ XVIII ВЕКА

После буржуазной революции 1688—1689 годов, указывал Энгельс, буржуазия стала признанной частью господствующих классов Англии. Это изменение в положении английской буржуазии получило свое отражение и в философии. Если по пути к революции английская буржуазия шла под знаменем материализма, то в XVIII веке она переходит на позиции идеализма и начинает вести активную борьбу с материализмом и атеизмом. Философами английской буржуазии этого периода являются субъективные идеалисты Джордж Беркли (1685—1753) и Давид Юм (1711—1776).

Джордж Беркли Епископ Беркли в своем главном труде «Трактат о началах человеческого знания» (1710 г.) открыто выступил против материализма и атеизма. Он поставил перед собой реакционную задачу: опровергнуть материализм и с помощью философских доводов укрепить позиции религии. Философия Беркли является типичной формой субъективного идеализма. В отличие от представителей объективного идеализма, которые в качестве основы всего существующего признают объективную идею, Беркли за первичное брал сознание субъекта. В соответствии с этим он утверждал, что существующими можно счи-

тать лишь те вещи, которые даны в сфере сознания индивидуума.

Вещи, с точки зрения Беркли, представляют собой комбинации различных ощущений, то есть элементов сознания. Если, например, вишня для материалиста — материальный предмет, то для Беркли она всего лишь комбинация определенных ощущений. С его точки зрения, вишня существует и является реальностью лишь постольку, поскольку данный индивидуум видит, осязает, пробует ее. «Я вижу эту вишню,— писал Беркли,— я осязаю ее, я пробую ее; и я убежден, что *ничто* нельзя ни видеть, ни чувствовать, ни пробовать; следовательно, она *реальна*. Устрани ощущение мягкости, влажности, красноты, терпкости — и ты уничтожишь *вишню*. Так как она не есть бытие, отличное от ощущений, то *вишня*, я утверждаю, есть не что иное, как соединение чувственных впечатлений или представлений, воспринимаемых разными чувствами; эти представления объединяются в одну вещь (или имеют одно данное им имя) умом, ибо каждое из них наблюдается в сопровождении другого»¹. Из этого высказывания со всей очевидностью следует, что гносеологические корни субъективного идеализма Беркли заключаются в одностороннем раздувании им роли ощущений как источника знаний, в превращении ощущений субъекта в оторванную от материи, самостоятельно существующую реальность.

Признавая реальность ощущений в качестве единственной реальности, Беркли все свои усилия сосредоточил на том, чтобы доказать, что материи как объективной реальности не существует. Он откровенно заявил, что признание существования материи неизбежно приводит к отрицанию религии и что все материалистические и атеистические системы исходят из существования материи как субстанции — вечной первоосновы всего сущего. Стоит только убрать этот краеугольный камень материализма и атеизма, говорил он, и все эти системы рухнут.

В попытке доказать, что материи как субстанции не существует, Беркли опирался на коренное исходное положение своей философии, которое гласит: «Существовать — значит быть воспринимаемым». Согласно этому

¹ *Джордж Беркли*. Три разговора между Гиласом и Филонусом. М., 1937, стр. 108.

субъективно-идеалистическому принципу, существующим может быть признано лишь то, что дано в сознании, воспринимается тем или иным субъектом. Материя же вообще, как таковая, никогда не воспринимается чувствами, поэтому, заявлял Беркли, и говорить о ее существовании нет никаких оснований. То, что материалисты называют материей, говорил он, — это-де ничто, фикция. Однако в действительности фикцией является фальсифицированное Беркли понятие материи. Подлинно же научное, выработанное философами материалистического направления понятие материи представляет собой отражение в мозгу человека вечно существующей объективной реальности, проявляющейся в бесчисленной совокупности отдельных вещей и явлений.

Задавшись целью опровергнуть учение материалистов о материи как субстанции, Беркли не только фальсифицировал философское понятие материи, но и сделал попытку лишить материю ее качественного многообразия. С этой целью он утверждал, что все известные человеку качества являются субъективными и что материя не есть объект, который тверд или мягок, горяч или холоден, синь или бел.

В понимании вторичных качеств Беркли солидаризировался с Локком и утверждал, что цвета, запахи, звуки и т. д. существуют не в воспринимаемых вещах, а в воспринимающем духе, в сознании человека. «Цвета, звуки, вкусы, — словом, все так называемые *вторичные качества*, — писал он, — безусловно не имеют существования вне разума»¹.

Не ограничиваясь признанием субъективности вторичных качеств, Беркли раскритиковал Локка за материалистическую характеристику первичных качеств (протяженность, форма, плотность, тяжесть и т. д.) и сделал идеалистическое заключение о том, что не только вторичные, но и первичные качества являются субъективными. Объекты, писал Беркли, не обладают ни протяженностью, ни формой, так как одному глазу они кажутся малыми, гладкими и круглыми, а другому — большими, неровными и угловатыми. Объекты, утверждал он, не обладают также плотностью, ибо то, что кажется твердым, например, одному животному, может казаться мягким другому и т. д. Из всего этого

¹ Дж. Беркли. Три разговора... стр. 28.

Беркли сделал вывод, что действительное существование не следует признавать и за первичными качествами. Согласно философии Беркли, все качества субъективны, то есть существуют лишь в сознании, так что их существование и специфика зависят от сознания субъекта.

Отрицая объективное существование воспринимаемых человеком качеств, Беркли давал также субъективно-идеалистическую трактовку пространства, времени и движения. Пространство, по Беркли, есть не что иное, как сосуществование ощущений в духе, субъекте; время — последовательность ощущений; движение — движение ощущений. За признание объективности пространства и времени Беркли критиковал Ньютона. Возражая Ньютону, он заявлял, что не существует пространства, отличного от того, которое воспринимается субъектом. Пространство, говорил Беркли, не может существовать вне сознания. В сознании же, в восприятии субъекта всегда дано лишь пространство, относящееся к отдельным воспринимаемым телам, к конкретным комбинациям ощущений.

Таким образом, Беркли извратил философское понятие материи, изобразил материю как некую лишенную всяких чувственно воспринимаемых качеств пустую абстракцию, как нечто никогда не воспринимаемое общее и стал доказывать, что материя как абстрактное, бескачественное общее лишена существования, поскольку в восприятии человек всегда имеет дело лишь с отдельными качествами и никогда с тем, что является общим для всех них. В данном случае Беркли выступил как метафизик, отрывавший отдельное от общего, лишавший отдельные конкретные вещи их общего свойства быть объективной реальностью, существовать вне и независимо от сознания человека и человечества. Беркли не понимал и не хотел понять, что материя является объективной реальностью, представляющей собой неразрывное единство отдельного и общего. Он сознательно встал на путь игнорирования того, что «отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное. Всякое отдельное есть (так или иначе) общее. Всякое общее есть (частичка или сторона или сущность) отдельного»¹.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 318.

При разработке своей теории познания Беркли, как и материалисты, считал источником знаний человека ощущения. Но, отрицая существование материи, он не признавал в ощущениях объективного содержания, отказывался видеть в них субъективный образ объективного мира. Как уже отмечалось, ощущения Беркли выдавал за единственно существующую реальность и говорил, что все предметы и явления природы есть не что иное, как более или менее устойчивые комбинации ощущений. В соответствии с этой субъективно-идеалистической характеристикой действительности он трактовал и все гносеологические вопросы.

Беркли отрицал роль абстрактного мышления в познании, необходимость образования абстрактных общих понятий и оперирования ими. В процессе познания, говорил он, человек всегда имеет дело лишь с отдельными конкретными восприятиями и представлениями, воспринимает, например, не движение вообще, а движение данного предмета, не цвет вообще, а цвет определенного предмета, не животное вообще, а конкретное животное и т. д. На основании этого, игнорируя неразрывное диалектическое единство общего и отдельного в познании, Беркли делал вывод, что абстрактные общие понятия растения, животного, человека и т. п. будто бы являются понятиями, ничего реального не отражающими и приносящими лишь вред наукам и философии. В конечном счете субъективно-идеалистическая теория познания Беркли сводилась к тому, что познание человеком мира заключается в описании разнообразных ощущений и их комбинаций как единственной реальности.

Считая вещи различными комбинациями ощущений, Беркли решительно выступал против материалистического понимания причинности как объективной связи вещей и явлений. Познание связей между ощущениями, говорил он, означает лишь установление того факта, что между ними нет никакого отношения причины к следствию, а имеется только отношение знака к обозначаемой вещи. Таким образом, Беркли заменил понятие причины понятием знака, посредством которого якобы бог осведомляет человека о предстоящем восприятии и, следовательно, о возникновении соответствующей новой комбинации ощущений. Связь между ощущениями, писал Беркли, «заключает в себе отношение не *причины и действия*, а только *отметки или значка и вещи* означае-

мой. Видимый мною огонь, — говорил Беркли, — есть не причина боли, испытываемой мною при приближении к нему, но только предостерегающий меня от нее значок. Равным образом шум, который я слышу, есть не следствие того или иного движения или столкновения окружающих тел, но их значок»¹. В соответствии с этой субъективно-идеалистической трактовкой причинности Беркли видел задачу естествоиспытателей не в объяснении происхождения вещей материальными причинами, а в отыскании и объяснении знаков как языка творца природы, бога.

Последовательное проведение Беркли субъективно-идеалистического принципа, заключающегося в признании существования лишь того, что воспринимается субъектом, логически вело к солипсизму, к утверждению о зависимости бытия вещей от существования данного воспринимающего их индивидуума. Однако это уводило в сторону от решения поставленной Беркли главной задачи — обосновать посредством философских аргументов вечное существование духа с большой буквы, то есть бога как творца всего сущего, опровергнуть атеизм и укрепить позиции религии. Поэтому Беркли дал в своей философской системе крен от субъективного идеализма к объективному. Отрицая существование материальной субстанции, он пытался доказать наличие духовной субстанции — бога и в конечном счете стал утверждать, что «есть *вездесущий вечный дух*, который познает и обнимает все вещи и который показывает их нашему взору таким образом и сообразно таким правилам, какие он сам установил и какие определяются нами как *законы природы*»².

И далее Беркли, этот, по характеристике Маркса, проповедник мистического идеализма, признающий бессмертие души и т. п., заявил, что все вещи создаются богом в момент, когда он повелевает, чтобы они стали доступны восприятию людей по установленным им законам.

¹ Джордж Беркли. Трактат о началах человеческого знания, в котором исследуются главные причины заблуждения и трудности наук, а также основания скептицизма, атеизма и безверия. СПб., 1905, стр. 109 (Образовательная библиотека. Серия VI, № 9).

² Дж. Беркли. Три разговора... стр. 85.

Стремясь философски обосновать религиозное мировоззрение, Беркли указывал, что спорный пункт между ним и материалистами заключается не в признании или отрицании действительного существования вещей вне ума того или иного лица, а в признании или отрицании абсолютного существования вещей, независимого от их восприятия богом и внешнего по отношению ко всякому уму. В. И. Ленин в произведении «Материализм и эмпириокритицизм», подвергнув впервые в истории философии всесторонней критике берклианскую философию и имея в виду это высказывание Беркли, писал: «Две основные линии философских воззрений намечены здесь с той прямоотой, ясностью и отчетливостью, которая отличает философских классиков от сочинителей «новых» систем в наше время. Материализм — признание «объектов в себе» или вне ума; идеи и ощущения — копии или отражения этих объектов. Противоположное учение (идеализм): объекты не существуют «вне ума»; объекты суть «комбинации ощущений»»¹.

Давид Юм

Вслед за Беркли с учением о том, что целью науки и философии является описание ощущаемого как единственной реальности, выступил английский субъективный идеалист, агностик Давид Юм, издавший ряд философских работ, основной из которых является «Исследование о человеческом познании» (1748 г.).

Все содержание познания человека, учил Юм, исчерпывается двумя рядами представлений, различающихся лишь по степени интенсивности и образности. Первым рядом представлений являются непосредственные впечатления, с которыми человек встречается, когда он слышит, видит, чувствует, любит, ненавидит, желает и т. д. Второй ряд представлений составляют идеи — опосредствованные, менее наглядные представления, являющиеся отражением впечатлений. С идеями человек сталкивается, когда он рассуждает о впечатлениях. Впечатления первичны, идеи вторичны. И впечатления, и идеи, учил Юм, суть только явления сознания человека: «...все наши идеи, т. е. более слабые восприятия, суть копии наших впечатлений, т. е. более живых восприятий»². Все познание, таким образом, сводилось Юмом к

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 17—18.

² Давид Юм. Соч. в двух томах, т. 2. М., 1965, стр. 21.

познанию человеком различных рядов его представлений. Он отождествлял представления о предметах с самими предметами. То, что называется предметами, согласно учению Юма, есть не что иное, как совокупность представлений человека. Вопрос о происхождении представлений не подлежит рассмотрению в философии, как и вопрос о том, существует ли за их пределами материальная или духовная субстанция. Эти вопросы Юм как агностик считал для человека неразрешимыми, принципиально непознаваемыми.

Особенно отчетливо агностицизм Юма проявился в его трактовке причинности. Юм отрицал возможность познания человеком причинных связей и отношений. Человеку, говорил он, в опыте дана лишь цепь следующих друг за другом явлений, их определенная последовательность и чередование. Наблюдая повторяемость в следовании предметов и явлений, мы, утверждал Юм, с помощью воображения вырабатываем привычку при появлении одного объекта ожидать появления другого. С появлением огня, например, мы ожидаем появления тепла, с появлением туч — появления дождя. Основываясь на привычке, мы первые явления характеризуем как причину вторых. Однако это, говорил Юм, по существу неправильно. Наблюдая последовательность подобного рода, мы можем лишь предполагать, что первое явление служит причиной второго, можем лишь верить этому в силу привычки, но открыть и установить действительные причинные связи между явлениями человек бессилён, так как «опыт только учит нас тому, что одно явление постоянно следует за другим, но не открывает нам тайной связи, соединяющей их и делающей их неотделимыми друг от друга»¹. Человек, утверждал Юм, может только наблюдать частое соединение разных объектов и описывать их, но он никогда не сможет открыть и обосновать причинную связь между ними. «...Мы не знаем, — писал он, — каким образом тела действуют друг на друга: их сила, или энергия, совершенно непостижима для нас...»²

Возможности человеческого разума и науки Юм сводил к описанию восприятий человека как единственных объектов. Перечисление и описание явлений и фактов —

¹ Д. Юм. Соч., т. 2, стр. 68.

² Там же, стр. 74.

вот та узкая сфера, которой он ограничивал задачи науки. Как агностик, Юм считал, что познание глубоких закономерных связей и отношений, сущности вещей и явлений природы невозможно. Агностицизм, неверие Юма в познавательные способности человеческого разума, в прогресс науки и человеческой практики, особенно наглядно выступает в следующих его обобщающих выводах. «Нужно сознаться, что природа держит нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет нам лишь знание немногих поверхностных качеств объектов...» И в другом месте: «Самая совершенная естественная философия только отодвигает немного дальше границы нашего незнания, а самая совершенная моральная или метафизическая философия, быть может, лишь помогает нам открыть новые области такового. Таким образом, убеждение в человеческой слепоте и слабости является результатом всей философии...»¹

Возникнув в XVIII веке, берклианско-юмистская разновидность субъективно-идеалистической философии получила широкое распространение в кругах буржуазной интеллигенции и ревизионистов в форме махизма, прагматизма и т. п. Начатая В. И. Лениным борьба марксистов с этими реакционными буржуазными философскими течениями продолжается и в настоящее время.

3. ФРАНЦУЗСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ XVIII ВЕКА

XVIII век явился во Франции эпохой резкого обострения кризиса феодального строя, нашедшего свое разрешение в буржуазной революции 1789—1794 годов. Важнейшую роль в идеологической подготовке этой революции сыграли выразители интересов буржуазии — французские материалисты XVIII века: Ламетри (1709—1751), Гельвеций (1715—1771)², Дидро (1713—1784) и Гольбах (1723—1789).

Французский материализм XVIII века — мировоззрение революционной буржуазии — представляет собой высшую ступень развития механистического материализма. Все проблемы, поставленные материалистами XVII века, получили у французских материалистов наиболее подробную и глубокую разработку. Французские

¹ Д. Юм. Соч., т. 2, стр. 35, 33.

² См. Х. Н. Момдзян. Философия Гельвеция. М., 1955.

материалисты очистили материалистическую философию от всех теологических привесков и схоластической терминологии. Они наделили материализм, говорил Маркс, остроумием и красноречием, придали ему необходимый темперамент, цивилизовали его. Французские материалисты, указывали Маркс и Энгельс, вели борьбу не только против политических учреждений феодализма и религии, но и против метафизики (абстрактных умозрительных построений) XVII века, особенно против метафизики Декарта, Спинозы и других рационалистов, пренебрегавших данными опыта, чисто умозрительно решавших философские проблемы. Рационалистической теории познания этих мыслителей французские материалисты противопоставили свою, сенсуалистическую гносеологию, учение о чувственном опыте как источнике познания и критерии истины.

Во французском материализме XVIII века имеются два направления: одно из них ведет свое происхождение от материалистической физики Декарта, другое — от материалистического сенсуализма Локка; первое представлено Ламетри и Дидро, второе — Гельвецием и Гольбахом. Представители направления, идущего от Декарта, разрабатывали материалистическую философию главным образом применительно к проблемам естествознания. Представители направления, идущего от Локка, основное внимание сосредоточивали на разработке материалистического сенсуализма.

Французский материализм XVIII века является классической разновидностью метафизического материализма в его механистической форме. В период деятельности французских материалистов химия, биология все еще находились в зачаточном состоянии, и поэтому основой общего мировоззрения продолжала оставаться механика. Законы механики твердых тел, законы тяготения французские материалисты возводили в ранг всеобщих и утверждали, будто биологические и социальные явления развиваются по тем же законам, по которым развиваются явления мира физического, так что, например, извержение вулкана и рождение Тамерлана — явления одного порядка.

Наиболее яркое выражение и применение механистическое мировоззрение и механистическая методология получили у Ламетри, который свой главный философский труд, изданный в 1747 году, озаглавил типично

механистически, назвав его «Человек-машина». В этой работе Ламетри доказывал, что люди являются искусно построенными механизмами, и призывал изучать человека, опираясь только на механику его тела. При этом он ошибочно полагал, что исследование механики тела автоматически приведет к раскрытию сущности чувственной и мыслительной деятельности человека.

Французские материалисты XVIII века в пределах механистического материализма дали наиболее глубокое и развернутое решение вопроса о материи и движении. Согласно их учению, нашедшему наиболее полное и обобщенное отражение в книге Гольбаха «Система природы» (1770 г.), материя, природа «есть причина всего; она существует благодаря самой себе; она будет существовать и действовать вечно; она — своя собственная причина; ее движение — необходимое следствие ее необходимого существования; мы не можем представить себе природу без движения; мы понимаем под собирательным названием *природа* совокупность веществ, действующих в силу собственной энергии»¹. Вечное пространственно-временное существование материи и ее непрерывное движение являются для французских материалистов само собой разумеющимися фактами.

Давая физическую характеристику материи, французские материалисты утверждали, что все материальные тела состоят из атомов, неделимых и неизменных элементов (Гольбах), или молекул (Дидро). Основными первоначальными свойствами материи французские материалисты считали протяженность, тяжесть, фигуру, непроницаемость, движение. Некоторые из них, например Дидро, в число первоначальных свойств материи включали и чувствительность.

Для французских материалистов, как и для их предшественников, понятие материи было тождественным понятию вещества. Однако в некоторых случаях у французских материалистов встречаются отдельные высказывания, свидетельствующие о том, что они, теоретически не осознавая этого, вплотную подходили к философскому понятию материи как объективной реальности. Так, например, Гольбах в своем труде «Система природы» писал, что «по отношению к нам материя вообще есть

¹ Поль Анри Гольбах. Избр. произв. в двух томах, т. 1. М., 1963, стр. 502.

все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства...»¹.

Ценным вкладом французских материалистов в учение о материи является признание ими неразрывности материи и движения, наличие у них многочисленных высказываний о том, что как нет недвижущейся материи, так нет и не может быть и нематериального движения. Характеризуя движение как атрибут, неотъемлемое свойство материи, французские материалисты одновременно вскрывали порочность представлений о материи как о чем-то первоначально покоящемся и нуждающемся для перехода в движущееся состояние в воздействии потусторонней, нематериальной силы. Они доказывали, что движение есть способ существования материи, ее собственная энергия. «Если бы, — писал Гольбах, — к наблюдению природы подходили без предрассудков, то давно убедились бы, что материя действует своими собственными силами и не нуждается ни в каком внешнем толчке, чтобы прийти в движение...»²

Французские материалисты учили, что движение так же вечно, как вечна материя — его носитель. Материя, обладая собственной энергией, находится в постоянном движении. Движение материи абсолютно, покой относителен. Обращая внимание на абсолютность движения и относительность покоя, французские материалисты указывали, что в природе все ее части находятся в непрестанном взаимодействии что нет ни одной молекулы, которая находилась бы в абсолютном покое. Материя, говорил Гольбах, существовала всегда. Если же нас спросят, продолжал он, откуда у материи появилось движение, «мы ответим, что по тем же основаниям она должна была двигаться вечно, так как движение — необходимый результат ее существования, сущности...»³.

Учение французских материалистов о внутренней активности материи, о всеобщем характере движения было крупным шагом вперед по сравнению со взглядами на материю и движение материалистов XVII века. Однако и на их воззрениях лежит печать метафизичности и механицизма. Французские материалисты не поднялись до понимания многообразия и качественного различия форм

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 84.

² Там же, стр. 76.

³ Там же, стр. 80.

движения материи. Они рассматривали движение как «последовательное изменение отношений какого-нибудь тела к различным точкам пространства или другим телам»¹, а также как процесс и результат механического перемещения мельчайших неизменных частиц материи внутри тела, то есть знали лишь одну, простейшую форму движения — механическое движение.

Французские материалисты, будучи механистами, не дошли также до понимания развития природы, как поступательного движения от низшего к высшему, отрицали скачкообразность процесса смены одних качеств другими. В соответствии со своей метафизической концепцией развития они говорили о непрерывности как законе движения всего сущего, о том, что в природе нет скачков. Допуская постановку вопроса о непрерывной изменчивости видов растительных и животных организмов, французские материалисты в то же время склонялись к признанию постоянства видов, считая, что новые поколения растений и животных, пришедшие на смену старым поколениям, ничем существенным от них не отличаются. Происходящие в мире изменения французские материалисты понимали не как развитие, идущее по спирали, сопровождающееся появлением новых качественных образований, а как движение круговое, как простое воспроизведение прежних качеств. Если бы стали утверждать, писал Гольбах, «что природа действует согласно известной сумме неизменных и общих законов; если бы предположили, что человек, четвероногое, рыба, насекомое, растение и т. д. существуют от века и вечно остаются такими же, как и теперь... мы ничего не возразили бы против этого»².

В учении о познании мира французские материалисты были сенсуалистами. Источником всех знаний они считали ощущения, порождаемые в человеке воздействием материальных предметов на его органы чувств. Без ощущений, без чувств, говорил Гольбах, ничто не доступно нашему познанию.

Французские материалисты учили, что свойство ощущения у человека есть специфический способ испытывать воздействие материальных предметов на соответствующие органы чувств. Человек, согласно их взглядам,

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 131.

² Там же, стр. 129.

чувствует через посредство соединяющихся в мозгу периферических нервов. Мозг, говорил Гольбах, является настоящим «седалищем» способности чувствовать. Он быстро узнает о всех заметных изменениях в теле. При этом опыт показывает нам, отмечал Гольбах, что те части тела, у которых прерывается сообщение с мозгом, теряют способность чувствовать. Если же происходит какое-либо нарушение в самом мозгу, то человек или чувствует несовершенным образом, или совсем перестает чувствовать.

Человек, писал Гольбах, испытывает на себе непрерывные воздействия внутренних и внешних материальных факторов, но чувствует их лишь тогда, когда они производят некоторые достаточно сильные изменения в мозгу. Так, например, хотя воздух и окружает нас со всех сторон, но мы чувствуем его лишь тогда, когда он с достаточной силой действует на наши органы чувств и таким образом предупреждает мозг о своем присутствии. Точно так же человек не замечает состояния здоровья, но замечает состояние боли или болезни, потому что в первом случае его мозг не испытывает сильного воздействия, а во втором — начинает его испытывать.

Таким образом, ощущения имеют место лишь тогда, когда мозг человека может различать производимые на органы чувств воздействия. Ощущения, по Гольбаху, — это различные изменения, произведенные в мозгу; сознание же означает восприятие этих происшедших в мозгу изменений. Ощущениями Гольбах называл изменения в мозгу, рассматриваемые сами по себе, восприятиями — изменения в мозгу, замечаемые им, идеями — изменения, относимые мозгом к произведшим их внешним предметам. «...Всякая *идея*, — писал он, — это образ предмета, от которого происходит ощущение и восприятие. Отсюда ясно, что если наши органы чувств не испытывают никакого воздействия, то у нас не может быть ни ощущений, ни восприятий, ни идей»¹. Следствия внешних воздействий на органы чувств — ощущения, восприятия и идеи — в свою очередь, по Гольбаху, становятся причинами и производят в мозгу новые модификации, называемые мыслями, памятью, суждениями, желаниями. Таким образом французские материалисты доказывали, что человек всеми своими идеями, мыслями

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 147.

обязан ощущениям, которые являются основой и содержанием его мыслительного процесса.

Однако, как метафизики, французские материалисты не признавали скачка при переходе от ощущений к абстрактному мышлению, не видели качественного различия между начальной и высшей ступенями познания. В мышлении они находили лишь способность мозга сопоставлять ощущения, комбинировать и суммировать их. По Гельвецию, например, мыслить, судить и сравнивать означает то же самое, что видеть попеременно, то есть ощущать. Подобная точка зрения по существу означала сведение мышления к ощущению и особенно ярко проявилась в утверждении Гельвеция, будто «во всех случаях *выносить суждение это значит ощущать*».

Признав это, — продолжает он, — можно сказать, что все умственные операции сводятся к чистым ощущениям¹. В соответствии с этим Гельвеций преуменьшал роль мышления в познании и заявлял, что знания человека никогда не достигают большего, чем дают его чувства, и что все, недоступное чувствам, недостижимо и для ума.

Считая, что все мысли и идеи человека имеют своим источником внешний мир и возникают в процессе жизненного опыта, французские материалисты дали развернутую критику теории врожденных идей. Они доказывали, что никаких врожденных идей у человека нет и быть не может, что люди не способны мыслить или иметь идеи раньше, чем они испытали соответствующие ощущения. Гольбах отмечал, что сторонники теории врожденности идей нередко выдают за врожденные привычные нам идеи, не учитывая, что они явились через посредство чувств и запечатлелись в мозгу человека в результате длительного опыта. Например, говорят, указывал Гольбах, что такие элементарные положения, как «целое больше своей части», «дважды два — четыре», признаются всеми и поэтому являются врожденными. «На это можно ответить, — писал он, — что эти понятия всегда являются благоприобретенными, представляя собой плод более или менее быстро воспринятого опыта: прежде чем убедиться, что целое больше своей части, надо сравнить это целое с его частью. Рождаясь, человек не приносит с собой идею, что дважды два — четыре, но он очень ско-

К. А. Гельвеций. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. Соцэкгиз, 1938, стр. 60.

ро в этом убеждается. Прежде чем вынести какое бы то ни было суждение, надо произвести сравнение»¹.

Характеризуя познание как отражение в мозгу человека предметов внешнего мира, французские материалисты разрабатывали также вопрос об истине и ее критерии. Истина, по Гольбаху, — это постоянное соответствие между познаваемыми предметами и приписываемыми нами им качествами, это правильная и точная ассоциация наших идей, понятий, соответствующая связи вещей. Французские материалисты, будучи метафизиками, не рассматривали познание как исторический процесс и поэтому ограничивались определением истины как постоянного однозначного соответствия того или иного суждения человека аналогичным связям вещей. Проблема соотношения относительного и абсолютного моментов в познании учением французских материалистов совершенно не затрагивалась. В целом правильно поставив вопрос об истине как вопрос о раскрытии действительного отношения между сознанием людей и вещами, сами они не поняли до конца этого отношения. Говоря о познании как о взаимодействии человека и внешнего мира, французские материалисты ограничивались лишь подчеркиванием активного воздействия объективного мира на человека. Человек же у них в этом взаимодействии выступает в пассивной роли, в роли созерцателя.

Вне поля зрения французских материалистов оказался и вопрос об общественно-исторической практике и ее роли в познании. Вместо понятия «практика» французские материалисты оперировали понятием «опыт», употребляя его в узком значении слова, в смысле наблюдения или эксперимента. Опыт они считали средством познания и критерием истины. Только с помощью опыта, говорили они, можно обнаружить истину, то есть соответствие между суждениями о вещах и самими вещами.

Для французских материалистов XVIII века характерна непоколебимая уверенность в познаваемости мира, глубокое убеждение в том, что в мире не существует ничего, что люди не могли бы познать. Теоретически не осознавая исторического характера познания, они, однако, нередко высказывали соображения о познании как бесконечном процессе. Наши потомки в познании мира пойдут дальше нас, писал Гольбах, и «откроют такие

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 198—199.

явления и такие причины, которые совершенно скрыты от наших глаз. Быть может, соединенными усилиями людям удастся проникнуть когда-нибудь в само святилище природы и открыть там много тайн, которые до сих пор она как будто упорно скрывала от нас, несмотря на все наши исследования»¹.

Французские материалисты дали типично механистическую трактовку категорий необходимости и случайности. Они признавали наличие в объективном мире только необходимых явлений и полностью отрицали объективное существование случайности. Под случайностью французские материалисты понимали категорию, лишенную какого бы то ни было объективного содержания. Они считали, что случайными люди называют необходимые явления, не зная породивших эти явления причин. «Мы, — писал Гольбах, — называем *случайными* явления, причины которых нам неизвестны и которые из-за своего невежества и неопытности мы не можем предвидеть. Мы приписываем случаю все явления, когда не видим их необходимой связи с соответствующими причинами»².

Таким образом, случайность понималась французскими материалистами как чисто субъективная категория, которой ничто не соответствует в объективном мире, как категория, имеющая отношение только к нашему сознанию, а не к самой материальной действительности. «В нас, как и в природе, — заявлял Гольбах, — ничто не происходит *случайно*, ибо случай... представляет собой лишенное смысла слово»³. Все, что наблюдается в мире, писал Гольбах, необходимо и не может быть иначе, чем оно есть. Все явления в природе и события в обществе, считал он, предопределены и не могут произойти иначе, чем происходят. Человек также является рабом необходимости. Он не свободен ни одной минуты в своей жизни, его поступки могут быть только такими, как они проявляются. Человек не волен в своем личном поведении и тем более не свободен, когда дело идет о влиянии на процессы, совершающиеся в окружающей его общеприродной и социальной среде. Метафизически понимая необходимость как нечто исключаящее случайность, французские материалисты пропагандировали фатализм, веру

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 259.

² Там же, стр. 482.

³ Там же, стр. 236.

в предопределенность всего существующего, идею пассивного подчинения человека всему тому, что совершается в окружающей его действительности. «...Необходимость, управляющая движениями физического мира, — писал Гольбах, — управляет также всеми движениями мира духовного, в котором, следовательно, все подчинено фатальности»¹.

Человечество, по Гольбаху, развивается в направлении, предписанном природой, и не может ни на шаг отклониться от предопределенного ему пути. Энгельс в «Диалектике природы», критикуя французских материалистов по этому вопросу, подчеркнул, что метафизическое признание одной только необходимости низводит ее фактически до чего-то случайного, что механистический детерминизм на словах отрицает случайность в общем, чтобы на практике признать ее в каждом отдельном случае.

Французские материалисты были последовательными детерминистами. Они учили, что все в мире причинно обусловлено, а беспричинного ничего нет и быть не может. Но, признавая всеобщий характер причинности, они также трактовали ее типично механистически, как внешнюю причинность, как такую цепь причин и следствий, в которой следствие не может иметь ничего такого, чего не содержалось бы в причине. Кроме того, французские материалисты, будучи метафизиками, отождествили причинность с необходимостью и стали рассматривать ее как нечто исключаящее всякую возможность существования случайных явлений в объективном мире.

Во взглядах на общество французские материалисты стояли на идеалистических позициях. Они не дошли до понимания социальной конкретно-исторической сущности человека как совокупности общественных отношений и видели в нем лишь физическое, природное существо. Французские материалисты считали, что люди как природные существа неизменны, что им свойственны раз навсегда данные потребности, для удовлетворения которых они объединяются в общество и путем договора создают государство. Назначение государства заключается в том, чтобы максимально удовлетворять потребности всех людей, их стремление к самосохранению и к счастью.

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 237.

Будучи идеалистами в понимании общественных явлений, французские материалисты вместе с тем дали исторически весьма ценную постановку вопроса о человеке как порождении, продукте общественной среды. У них имеются высказывания о том, что какова общественная среда, таков и человек, и что плохо устроенная общественная среда, например феодализм, порождает людей с порочными, аморальными, не соответствующими человеческой природе нравами, и поэтому подобную среду надо заменить более совершенным обществом. Постановка вопроса об определяющей роли общественной среды в изменении сознания людей, несмотря на то что под общественной средой французские материалисты понимали лишь государство и его законы, представляла собой крупный вклад в социологию.

Однако, поставив эту проблему, французские материалисты, как идеалисты «сверху» и типичные метафизики, не смогли ее правильно решить. Пытаясь дать ответ на вопрос о том, чем определяется характер общественной среды, они сделали идеалистический вывод, что он зависит от прогресса человеческого разума, от общественного мнения. В результате французские материалисты оказались в заколдованном кругу равнозначных взаимодействующих факторов — среды и мнения. С одной стороны, они утверждали, что какова среда, таково и мнение, сознание людей, а с другой стороны, заявляли, что каково мнение людей, таково и создаваемая ими общественная среда. В своей попытке выбраться из этого беличьего колеса и вскрыть основу, на которой осуществляется взаимодействие мнения и среды, французские материалисты вновь вернулись на типичные для них идеалистические позиции, заявив, что в этом взаимодействии определяющим фактором является мнение людей и что каково их мнение, таково и общественная среда их жизни, политическое устройство и законодательство. «Мнения правят миром» — таков был окончательный вывод французских материалистов.

Для французских материалистов как идеалистов «сверху» характерно преувеличение роли личности в истории. Приписывая решающую роль в развитии истории общественному мнению, они связывали ход истории с формирующими это мнение личностями: законодателями, основателями религии и т. п. При этом французские материалисты считали, что великие люди опреде-

ляют характер и нравы народов, делают свои народы счастливыми или несчастными. «Именно побуждения вождей, — писал Гольбах, — делают народы то воинственными, то суеверными, то жаждущими славы, то жадными до денег, то благоразумными, то безрассудными»¹.

Идеалистически трактуя роль личности в истории, французские материалисты неправильно утверждали, будто крупные исторические события зависят от незначительных эпизодов в жизни отдельных людей. «Излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение какого-нибудь монарха, прихоть какой-нибудь женщины, — говорил Гольбах, — являются достаточными причинами, чтобы заставить предпринимать войны, посылать миллионы людей на бойню... погружать народы в нищету и траур... и распространять отчаяние и бедствия в течение целого ряда веков»².

Французский материализм XVIII века сыграл роль теоретического источника для утопического социализма. Обращая внимание на связь утопического социализма с французским материализмом, Маркс указывал, что положения французских материалистов о прирожденной склонности людей к добру, о равенстве их умственных способностей, о всемогуществе опыта, привычки, воспитания, о влиянии внешних обстоятельств на человека, о высоком значении промышленности, о правомерности наслаждения и т. д. явились философской основой учений великих социалистов-утопистов XIX века³.

Французские материалисты вели более развернутую, чем их предшественники — материалисты XVII века, борьбу с идеализмом. Особенно острой критике они подвергали философию Беркли. Гольбах называл систему субъективного идеализма Беркли самой сумасбродной из всех идеалистических систем. Показывая несостоятельность его учения об ощущениях как единственных объектах мысли, он противопоставил идеалистическому сенсуализму Беркли исходные положения материалистического сенсуализма и доказывал, что ощущения вторичны, что они возникают у человека всегда как

¹ П. А. Гольбах. Избр. произв., т. 1, стр. 176—177.

² Там же, стр. 260.

³ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145—146.

следствие воздействия материальных объектов на его органы чувств. Материальные объекты заставляют некоторые части нашего тела, говорил Гольбах, испытывать сознаваемые нами ощущения и доставляют нам, таким образом, соответствующие идеи.

Дидро, критикуя субъективный идеализм, согласно которому за пределами наших чувств ничего нет и все прекращается там, где мы больше ничего не видим, называл его философским абсурдом. Философию Беркли, выступавшего против признания объективного существования вещей, он образно сравнивал с бредом сумасшедшего фортепьяно, которое решило, что оно является центром Вселенной. «Это был припадок бреда, — писал Дидро, — когда чувствующий инструмент вообразил, что он единственный инструмент в мире и что вся мировая гармония происходит в нем»¹. Критика французскими материалистами идеализма, несмотря на то, что она была, как правило, более остроумной, чем глубокой, имела большое значение для укрепления позиций науки и материалистической философии во второй половине XVIII века.

Французские материалисты много внимания уделяли также разоблачению религии и связанных с ней суеверий. Критикуя религию, они доказывали, что не бог создал человека, а человек выдумал бога, что в действительности нет и не может быть никакого высшего сверхприродного существа. Природа, учили французские материалисты, сама в себе включает все необходимое для своего существования. Бог — это людской вымысел, призрак, мешающий людям познавать природу и ее законы. Религия, отмечали французские материалисты, калечит сознание людей, ослабляет их творческие силы, превращает в послушных рабов духовенства.

Выступая против религии, французские материалисты, однако, ограничивались лишь чисто логической критикой религии и показом несостоятельности последней в свете фактов, даваемых естествознанием. Они не вскрыли, да и не могли в тех исторических условиях вскрыть социальные корни религии. Буржуазное мировоззрение французских материалистов, метафизический, механистический характер их материализма, идеализм

¹ Д. Дидро. Избр. атеистические произв. Изд-во АН СССР, 1956, стр. 119.

«сверху», при рассмотрении общественных явлений, — все это наложило печать ограниченности на их критику религии.

Будучи идеалистами «сверху», французские материалисты усматривали причину появления религии и ее корни лишь в темноте и невежестве людей, то есть в низкой степени развития сознания. Естественно, что пути и средства преодоления религии они видели исключительно в культурно-просветительной деятельности, в распространении просвещения. Критикуя религию, французские материалисты, как и все буржуазные атеисты, не понимали, что питательной почвой современной им религии являлись отношения эксплуатации одних классов другими и что, следовательно, никакой прогресс просвещения не может привести к полному исчезновению религии до тех пор, пока не будет ликвидировано общество, основанное на эксплуатации человека человеком.

Несмотря на эту буржуазную ограниченность в понимании сущности религии, а также путей и средств ее преодоления, значение борьбы французских материалистов с религией как господствующей формой идеологии феодального общества исключительно велико. Атеистические сочинения французских материалистов, написанные живым, образным языком, пронизанные замечательным остроумием и полемической страстностью, имеют не только историческое значение. В. И. Ленин рекомендовал переиздавать их и использовать в борьбе с религией и в условиях советского общества.

Историческое значение философии французских материалистов XVIII века как высшего этапа развития метафизического материализма в его механистической разновидности впервые было выяснено и показано в трудах основоположников марксизма-ленинизма. В настоящее время материализм XVIII века, это ценное звено в истории французской национальной культуры, отстаивают французские коммунисты, борющиеся против его современных буржуазных фальсификаторов.

V. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ XVIII ВЕКА

К середине XVIII века в России в недрах феодально-крепостнического строя зародились буржуазные общественные отношения, процесс развития которых сопровождался в области идеологии появлением материалистических философских учений. В это время Россия наряду с Францией становится центром развития метафизического материализма, к наиболее выдающимся представителям которого относятся М. В. Ломоносов (1711—1765) и А. Н. Радищев (1749—1802). Мировоззрение Ломоносова и Радищева явилось теоретическим выражением социально-экономических условий и классовой борьбы в России XVIII века. На формирование и развитие их взглядов оказали также большое влияние естественнонаучные, философские и социально-политические теории и учения передовых русских и западноевропейских мыслителей того времени.

Философские взгляды Ломоносова своей направленностью несколько отличаются от взглядов Радищева. Родоначальник русской науки, страстный борец за преодоление технической, экономической и культурной отсталости своей страны, Ломоносов был основоположником естественнонаучного материализма в России. Главное внимание в своих философских взглядах он уделял исследованию вопросов, связанных с характеристикой материи и движения. В отличие от Ломоносова писатель-революционер Радищев исследовал прежде всего вопросы о положении человека в обществе, о природе человека и его сознании. Литературное творчество Радищева развернулось во второй половине XVIII века, в период резкого обострения классовой борьбы между крепостными крестьянами и помещиками. Главную зада-

чу своей жизни и деятельности Радищев видел в борьбе против крепостничества и абсолютизма, в распространении просвещения в народе.

М. В. Ломоносов Великий русский ученый Ломоносов с самого начала своей деятельности выступил как материалист. При решении вопроса об отношении сознания к материи за первичное он брал материю, а за вторичное — сознание. Характеризуя материю как первичное, Ломоносов показывал, что материя есть то, из чего состоят все тела и от чего зависит их сущность. Сущность тел, говорил он, заключается в том, что они материальны. Все, что происходит в телах, обуславливается их собственной материальной природой. Ломоносов учил, что единый материальный мир состоит из органических и неорганических тел. «Все тела, — писал он, — делятся на органические [организованные] и неорганические. В органических части тел оказываются так составленными и связанными между собою, что все взаимно соединенные части имеют одно причинное происхождение как единого целого. В неорганических телах частички, кроме взаимного сцепления и расположения, не имеют причинной связи. Мы считаем органическими преимущественно природные тела, именно животного и растительного царств, которых волокна, протоки, сосуды, соки, в них обращающиеся, должны все рассматриваться как одно целое. Неорганические тела, поскольку они смешаны, образуют все минеральное царство — обширнейшее поле химической материи»¹.

Ломоносову принадлежит первая основанная на опытных данных естественнонаучная гипотеза атомно-молекулярного строения материи. Согласно этой гипотезе, все тела материального мира состоят из предельно простых неделимых частиц — атомов («элементов»). Атомы качественно различны. Соединяясь между собой, они образуют молекулы («корпускулы»), качественная природа которых зависит от числа, качества и характера соединения составляющих их атомов.

Ломоносов утверждал, что нет никаких явлений в природе, которые не были бы формами проявления ее собственных законов. Природа представляет собой единое закономерное целое, она не нуждается ни в каких

¹ М. В. Ломоносов. Избр. философские произв. Госполитиздат, 1950, стр. 208.

посторонних внешних силах. «Природа, — писал Ломоносов, — держится своих законов самым крепким образом даже в малейшем, чем мы пренебрегаем»¹.

Великим вкладом Ломоносова в мировую науку и философию было открытие им универсального закона сохранения материи и движения. Гениальную формулировку этого закона он дал в 1748 году в письме к математику Леонарду Эйлеру. «...Все изменения, совершающиеся в природе, — писал Ломоносов, — происходят таким образом, что сколько к чему прибавилось, столько же отнимается от другого. Так, сколько к одному телу прибавится вещества, столько же отнимется от другого... Этот закон природы является настолько всеобщим, что простирается и на правила движения: тело, возбуждающее толчком к движению другое, столько же теряет своего движения, сколько отдает от себя этого движения другому телу»². Открытый Ломоносовым закон сыграл огромную роль в борьбе материализма против идеализма, укрепил позиции всего материалистического лагеря в философии, подорвал устои идеализма.

В своих произведениях Ломоносов дал наиболее зрелую для XVIII века характеристику движения материи, которое он, как и все материалисты-метафизики, понимал только как механическое перемещение тел и их мельчайших частиц — атомов. Ломоносов показал, что материя и движение неразрывны. Материя, учил он, находится в состоянии вечного непрерывного движения. Недвижущихся вещей нет. Без движения в телах не могут совершаться какие-либо изменения. Всякое изменение есть уже движение. Ломоносов различал двоякое движение. «...Тела, — писал он, — могут двигаться двояким движением — *общим*, при котором все тело непрерывно меняет свое место при покаящихся друг относительно друга частичках, и *внутренним*, которое есть перемещение места нечувствительных частичек материи...»³ В пределах этого двоякого механического движения Ломоносов указывал на три вида движения: поступательное, вращательное и колебательное.

Ломоносов дал наиболее правильную по сравнению со многими другими представителями механистического

¹ М. В. Ломоносов. Избр. философские произв., стр. 96.

² Там же, стр. 160.

³ Там же, стр. 138.

материализма характеристику присущих материи качеств. Он не ограничивал материю лишь такими качествами, как протяженность, движение, фигура, подобно, например, Джону Локку, который рассматривал материю как лишенную качественного многообразия. В отличие от него Ломоносов и первичные и вторичные качества считал качествами природными, то есть присущими самой материи. «Натуральные вещи рассматривая, — писал он, — двоякого рода свойства в них находим. Одни ясно и подробно понимаем, другие хотя ясно в уме представляем, однако подробно изобразить не можем. Первого рода суть величина, вид, движение и положение целой вещи; второго — цвет, вкус, запах... Первые чрез геометрию точно измерить и чрез механику определить можно; при других такой подробности просто употребить нельзя, для того что первые в телах видимых и осязаемых, другие в тончайших и от чувств наших удаленных частицах свое основание имеют»¹.

Признавая объективный характер и первичных и вторичных качеств, Ломоносов указывал на многообразие в материальном мире таких воспринимаемых человеком качеств, как цвета, звуки и пр. «Для цветов, — говорил он, — которые тела направляют в наши глаза, нельзя ни дать определений, ни перечислить их разновидностей»².

Ломоносов положительно решал вопрос о познаваемости мира, исходя при его решении из первичности материи и вторичности сознания. Он считал, что источником знаний человека являются ощущения, источник же ощущений находится во внешнем мире. Ощущения есть результат воздействия внешнего мира на органы чувств человека. Называя идеями представления и понятия человека об объективно существующих предметах и явлениях, Ломоносов утверждал, что без чувств разум — ничто. Только чувствуя, ощущая, человек в то же время и мыслит, рассуждает.

Большое значение в процессе познания человеком внешнего мира Ломоносов придавал опыту. Он характеризовал опыт как исходный пункт познания. Однако, подчеркивая огромную роль чувственного опыта, Ломоносов в то же время решительно выступал против одностороннего, эмпирического подхода к познанию вещей

¹ М. В. Ломоносов. Избр. философские произв., стр. 166—167.

² Там же, стр. 191.

и настаивал на единстве опыта и теории. «Из наблюдений устанавливать теорию, чрез теорию исправлять наблюдения, — писал он, — есть лучший всех способ к изысканию правды»¹. Для познания причины и внутренних свойств явлений и предметов внешнего мира необходимо, учил Ломоносов, чтобы чувственный опыт сопровождался теоретическим мышлением. «Те, кто, собираясь извлечь из опыта истины, не берут с собой ничего, кроме собственных чувств, по большей части должны остаться ни с чем, ибо они или не замечают лучшего и необходимейшего, или не умеют воспользоваться тем, что видят или постигают при помощи остальных чувств»². Для достижения истинного знания, говорил Ломоносов, надо быть не только практиком, но и «уметь доказывать познанное... т. е. давать ему объяснение, что предполагает философское познание...»³.

Ломоносов решительно выступал против всех попыток ограничить возможность познания человеком внешнего мира. В своей работе «Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее» (1756 г.) он подчеркивал, что, какие бы трудности ни стояли на пути познания сущности тех или других явлений природы, все они вполне преодолимы: «Много препятствий неутомимые испытатели преодолели и следующих по себе труды облегчили, разгнали мрачные тучи и в чистое небо далече проникли. Но как чувственное око прямо на солнце смотреть не может, так и зрение рассуждения притупляется, исследуя причины происхождения света и разделения его на разные цвета. Что ж нам, оставить ли надежду? Отступить ли от труда? Отдаться ли в отчаяние о успехах? Никак! Разве явиться желаем нерадивыми и подвига толиких в испытании натуры героев недостойными?»⁴

Ломоносов вел непримиримую борьбу против идеализма. Он критиковал идеалистическое учение Платона, а также указывал на большой вред, который был нанесен развитию науки и философии в средние века, когда идеалистически истолкованное учение Аристотеля было возведено в ранг непогрешимой истины. Из философов

¹ М. В. Ломоносов. Избр. философские произв., стр. 330.

² Там же, стр. 93.

³ Там же, стр. 86.

⁴ Там же, стр. 283.

нового времени Ломоносов высоко ценил Декарта и видел его большую заслугу в том, что он решительно выступал против оставшихся от средневековья ложных авторитетов и тем самым расчищал пути для дальнейшего развития науки и философии. Ломоносов боролся за обособление науки от религии, за самостоятельную роль науки и писал: «Не здраво рассудителен математик, ежели он хочет божескую волю вымерять циркулом. Таков же и богословия учитель, если он думает, что по псалтире научиться можно астрономии или химии»¹.

А. Н. Радищев Вслед за Ломоносовым с разработанной материалистической философией в России выступил А. Н. Радищев. Оригинальный философ-материалист, Радищев вошел в историю главным образом как первый русский революционер, зачинатель освободительной борьбы против крепостного строя и царизма, идейный предшественник декабристов и русских революционных демократов. Основными произведениями Радищева являются ода «Вольность», написанная в начале 80-х годов XVIII века, книга «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790 г.) и трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии» (1792—1796 гг.). В этом последнем, специфически философском произведении Радищев наиболее подробно изложил свое материалистическое мировоззрение.

Разрабатывая понятие материи, Радищев, как и все представители домарксистского материализма, еще не проводил различия между материей и веществом, считал их тождественными. С точки зрения Радищева, материя и вещество суть разные наименования одного и того же. К материи, или веществу, он относил имеющие протяженность, занимающие место в пространстве тела и составляющие их атомы. Пытаясь дать философское понятие материи, Радищев говорил о материи как об общем, или отвлеченном, понятии о телах природы.

Наряду с протяжением другим коренным неотъемлемым качеством материи, формой ее бытия Радищев считал движение. Он учил, что движение является вечным состоянием вечно существующей материи. Все в природе движется, начиная от мельчайшей пылинки и кончая огромнейшими телами. Нет ни одной частицы материи, говорил Радищев, которая находилась бы в состоя-

¹ М. В. Ломоносов. Избр. философские произв., стр. 357.

нии абсолютного покоя. В равной мере не может быть и движения без материи, то есть без того, что движется. Принципиально правильно характеризуя движение как атрибут материи, как то, без чего материя не может существовать, Радищев, однако, будучи материалистом-метафизиком, понимал движение ограниченно, трактовал его лишь как пространственное перемещение больших или малых частиц материи, оставляя открытым вопрос об источнике движения материи. Таким образом, в решении вопроса о движении материи Радищев ни в чем не пошел дальше Ломоносова и своих современников — французских материалистов.

Мышление Радищев также характеризовал как атрибут материи. Однако он не считал, что мышление присуще всей материи, и правильно доказывал, что оно свойственно лишь ее высокоорганизованным частям. Мысль, говорил Радищев, свойственна только мозгу.

Радищев дал глубокую материалистическую трактовку пространства и времени, считая их постоянными формами бытия всех вещей и явлений природы. «...Что себе ни вообрази, какое себе существо ни представь, — писал Радищев, — найдешь, что *первое*, что ему нужно, есть *бытие*, ибо без того не может существовать о нем и мысль; *второе*, что ему нужно, есть *время*, ибо все вещи в отношении или союзе своем понимаются или *единовременны*, или в *последовании* одна за другою; *третье*, что ему нужно, есть *пространство*, ибо существенность всех являющихся нам существ состоит в том, что, действуя на нас, возбуждают они понятие о пространстве...»¹ В этой своей характеристике пространства и времени Радищев не только выступал против идеалистического понимания их Кантом как форм сознания, но и исключал возможность существования пустого, незаполненного пространства. Радищев дал, таким образом, более глубокую и правильную по сравнению со всеми своими предшественниками и современниками трактовку пространства и времени как форм бытия материи.

Рассматривая вопрос о развитии в природе, Радищев правильно характеризовал развитие как процесс движения существ природы от низшего к высшему, от про-

¹ А. Н. Радищев. Избр. философские и общественно-политические произв. Госполитиздат, 1952, стр. 337.

стого к сложному. Однако при объяснении этого процесса развития от простого к сложному он дал метафизическое его толкование. Радищев утверждал, что развитие совершается только постепенно, непрерывно, без скачков. Естественные силы природных процессов, писал он, «прияв единожды свое начало, действуют непрестанно и производят перемены постепенные, которые нам по времени токмо видимы становятся. Ничто (в природе. — А. М.) не происходит скоком... — ссылаясь на Лейбница, говорил Радищев, — все в ней постепенно»¹.

Радищев утвердительно отвечал на вопрос о познаваемости мира. «Человек, — заявлял он, — имеет силу быть о вещах сведому. Следует, что он имеет *силу познания...*»² В разработке вопросов теории познания Радищев был материалистом-сенсуалистом. Источник знаний человека он видел в материалистически понимавшемся им чувственном опыте. Но на ступени чувственного опыта, учил Радищев, познание только начинается. В процессе опыта люди познают лишь отдельные вещи. Подлинное же знание вещей, означающее познание связей вещей, их законов, достигается, по Радищеву, только в результате рассуждений, мыслительной деятельности. Истинное познание вещей, учил Радищев, осуществляется в процессе совместной деятельности чувств и рассуждения, то есть мышления. Мышление, или разум, отличается от чувственности, так как результатом деятельности мышления всегда является прибавление к данным чувственности. Говоря о заблуждениях человека, Радищев подчеркивал, что они зависят не от познаваемых вещей, а от состояния органов чувств и главным образом от наших рассуждений о вещах, от процесса самой мыслительной деятельности человека.

В понимании общества Радищев, как и все представители метафизического материализма, был идеалистом. Причину общественного развития он видел в разуме человека, в успехах просвещения и т. п. Однако в сочинениях Радищева встречаются и высказывания о значении отдельных материальных факторов в развитии человеческого общества, таких, например, как географическая среда и жизненные потребности людей. «Разум

¹ А. Н. Радищев. Избр. философские и общественно-политические произв., стр. 365.

² Там же, стр. 315.

исполнительный в человеке, — писал Радищев, — зависел всегда от жизненных потребностей и определяем был местоположениями. Живущий при водах изобрел ладью и сети; странствующий в лесах и бродящий по горам изобрел лук и стрелы и первый был воин; обитавший на лугах, зелению и цветами испещренных, удомовил миролюбивых зверей и стал скотоводитель»¹.

Радищев указывал также на большую роль земледелия в жизни общества. Земледелие, говорил он, привело к постройке деревень и городов, к возникновению ремесла, к расширению торговли и т. п.

В противовес религиозно-идеалистическим взглядам на человека как на сверхприродное существо Радищев считал его частью природы. В ряде случаев он приближался к уяснению роли орудий труда в жизни человека. Так, Радищев говорил, что человек в отличие от животных воздействует на окружающую его внешнюю природу посредством огня и железа. У Радищева встречается и догадка о социальной сущности человека, утверждение, что он рожден для общественной жизни.

В центре внимания всей деятельности Радищева как дворянского революционера находилась задача уничтожения крепостничества и самодержавия. В его сочинениях, и особенно в оде «Вольность» и книге «Путешествие из Петербурга в Москву», проводится идея освобождения крестьян от крепостного рабства. Обосновывая эту идею, Радищев в книге «Путешествие из Петербурга в Москву» писал: «...человек рождается в мир равен во всем другому. Все одинаковые имеем члены, все имеем разум и волю. Следственно, человек без отношения к обществу есть существо, ни от кого не зависящее в своих деяниях... Следственно, тот, кто восхощет его лишить пользы гражданского звания, есть его враг»².

Развивая мысль о необходимости уничтожения крепостного права, Радищев считал, что это уничтожение может произойти путем расправы крепостных крестьян над помещиками, то есть путем народной революции, в результате которой народ выдвинет из своей среды выдающихся руководителей и построит общество, в кото-

¹ А. Н. Радищев. Избр. философские и общественно-политические произв., стр. 321.

² Там же, стр. 101, 102.

ром не будет угнетения человека человеком. «О! если бы рабы, тяжкими узами отягченные, — писал Радищев, — яряся в отчаянии своем, разбили железом, вольности их препятствующим, главы наши, главы бесчеловечных своих господ, и кровию нашу обагрили нивы свои! что бы тем потеряло государство? Скоро бы из среды их исторгнулись великие мужи для заступления избитого племени, но были бы они других о себе мыслей и права угнетения лишены. Не мечта сие, но взор пронизывает густую завесу времени, от очей наших будущее скрывающую; я зрю сквозь целое столетие!»¹

По силе обличения крепостничества и революционности взглядов Радищев часто превосходил своих современников как в России, так и в Западной Европе. Он резко критиковал, например, французских просветителей XVIII века, считавших идеальной государственной формой просвещенную монархию, и ратовал за установление демократической республики. В своих произведениях Радищев выступал как страстный проповедник освободительных идей, положивший начало революционному направлению русской общественно-политической мысли.

И Ломоносов, и Радищев были материалистами в истолковании природы и идеалистами в объяснении общественных явлений. Их метафизический, механистический материализм, как и весь материализм этой формы, был односторонним, распространявшимся лишь на область объяснения явлений природы. Однако при всей своей исторически неизбежной ограниченности материализм Ломоносова и Радищева сыграл большую роль в развитии науки XVIII века и в борьбе против идеализма и религии, являвшихся идеологической опорой господствовавшего в России феодально-крепостнического строя. В дальнейшем он явился одним из теоретических источников философии русских революционных демократов XIX века.

¹ А. Н. Радищев. Избр. философские и общественно-политические произв., стр. 191.

VI. КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНЦА XVIII — ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

Французская буржуазная революция 1789—1794 годов, покончившая с феодально-абсолютистским строем во Франции, оказала огромное влияние на развитие многих стран мира, в том числе и на развитие Германии. Она, говоря словами Энгельса, точно молния ударила по Германии, со всей очевидностью вскрыв необходимость для этой страны буржуазных преобразований. Теоретическим выражением этой необходимости на немецкой почве явились философские системы Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля и Фейербаха — представителей классической немецкой философии конца XVIII — первой половины XIX века.

Германия в рассматриваемый период продолжала оставаться отсталой, раздробленной на множество отдельных государств феодальной страной. Немецкая буржуазия, только еще оформлявшаяся в класс, была экономически слабой и политически несамостоятельной. Экономическая слабость немецкой буржуазии, ее зависимость от правящей феодальной знати и политическое бессилие обрекали ее на безоговорочный политический компромисс с феодалами. Немецкая буржуазия была не способна к завоеванию власти, боялась революции и в то же время была заинтересована в развитии капитализма в стране. Все это находило свое отражение у идеологов этой буржуазии — представителей классической немецкой философии, которые, не имея реальных возможностей для приложения своих сил в области практической политики, направляли усилия главным образом на разработку оторванных от действительности, предельно абстрактных философских систем.

Характеризуя Германию данного периода как страну крайне отсталую по сравнению с передовыми капиталистическими государствами, не следует вместе с тем забывать, что и в этой стране хотя и очень медленно, но все же развивались капиталистические отношения, а также имелись достижения в области науки, литературы и искусства. Кроме того, Германия не была изолирована от экономического и политического влияния со стороны развитых капиталистических стран. В Германии были известны и крупные открытия в физике, химии и биологии, сделанные в других странах. Все это благотворно повлияло на классиков немецкой философии, обусловив гениальные диалектические положения, разработку идеи развития в трудах представителей классического немецкого идеализма, а также создание антропологического материализма Фейербаха.

Иммануил Кант Родоначальником классической немецкой философии является идеолог немецкой буржуазии второй половины XVIII века Иммануил Кант (1724—1804) — создатель первой системы классического немецкого идеализма. В компромиссном философском учении Канта, отрицательно относившегося к революции и пытавшегося теоретически обосновать необходимость подчинения наличным политическим порядкам и возможность добиться на их основе свободы мысли как главного средства постепенного воздействия на политические учреждения и волю монархов, наиболее отчетливо отразились положение, интересы и умонастроения немецкой буржуазии.

Теоретическая деятельность Канта отчетливо делится на два периода. В начальный период своего творчества, заканчивающийся 60-ми годами XVIII столетия, Кант, занимаясь главным образом естественнонаучными проблемами, выдвинул весьма плодотворные для развития естествознания гипотезы. Особенно велико для науки и философии значение гипотезы Канта о возникновении Солнечной системы. В 1755 году в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» Кант выступил с обоснованием происхождения Солнечной системы из гигантской газовой туманности и таким образом высказал, хотя и в самом общем виде, глубоко диалектическую мысль об историческом возникновении и развитии Солнечной системы. Высокую оценку исторического значения космогонической гипотезы Канта дали основополож-

ники марксизма. «Кантовская теория возникновения всех теперешних небесных тел из вращающихся туманных масс, — писал Энгельс, — была величайшим завоеванием астрономии со времени Коперника. Впервые было поколеблено представление, будто природа не имеет никакой истории во времени. До тех пор считалось, что небесные тела с самого начала движутся по одним и тем же орбитам и пребывают в одних и тех же состояниях; и хотя на отдельных небесных телах органические индивиды умирали, роды и виды все же считались неизменными. Было, конечно, очевидно для всех, что природа находится в постоянном движении, но это движение представлялось как непрестанное повторение одних и тех же процессов. В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому способу мышления, Кант пробил первую брешь, и притом сделал это столь научным образом, что большинство приведенных им аргументов сохраняет свою силу и поныне»¹. В работах, относящихся к первому периоду деятельности, Кант выступил в основном как стихийный материалист, обосновывающий идею саморазвития природы.

С 70-х годов XVIII века начался второй период деятельности Канта. В это время он создал систему трансцендентального, или критического, идеализма. Главными сочинениями Канта, в которых он изложил свои философские взгляды, являются «Критика чистого разума» (1781 г.), «Пролегомены» (1783 г.) и «Критика практического разума» (1788 г.). Основные усилия в этих работах Кант сосредоточил на критическом анализе познавательных способностей человека, на разработке формальной идеалистической теории познания. Он задался целью решить вопросы о границах познания, о предмете науки, обосновать право религии на существование, дать философское доказательство несостоятельности материализма и атеизма. Кант решил, в частности, преодолеть скептицизм Юма в вопросах о познаваемости мира и о возможностях науки и философии. Как уже говорилось ранее, Юм пришел в своей философии к выводу о непознаваемости мира и неспособности человека дать ответ на вопрос о том, существует ли за пределами ощущений какая-либо реальность. Критикуя Юма, Кант заявил, что Юм только сумел для безопасности посадить свой ко-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 56—57.

рабль на мель скептицизма, где и оставил его гнить, тогда как его задача — дать этому кораблю кормчего, который снял бы корабль с мели скептицизма и дал ему ход, привел к цели.

Для того чтобы преодолеть скептицизм Юма и обосновать достоверность науки и границы этой достоверности, Кант и приступил к разработке своей философской системы трансцендентального идеализма, объектом изучения в которой являются так называемые априорные, доопытные, постоянно присущие сознанию человека формы. К числу этих априорных форм Кант относил пространство, время, причинность и ряд других категорий. Выступая против материализма, считающего пространство и время формами существования материи, Кант пытался доказать, что пространство и время представляют собой лишь формы сознания людей, формы их чувственного восприятия. Он отрицал также объективный характер причинности, считая ее формой, в которой совершается познавательная деятельность рассудка.

Как типичный метафизик-идеалист, Кант оторвал формы сознания людей от их объективного содержания, приписал априорным формам определяющую роль в познании. Разрабатывая теорию познания, он вступил на ложный путь, поставив перед собой задачу предварительно исследовать формы, которые делают возможным познание, инструмент, посредством которого человек познает, а затем уже проанализировать и сам процесс познания. Кант не понимал, что исследование познавательных способностей, «познавательного механизма» людей возможно только в ходе самого процесса познания. Стремление Канта «познавать до того, как познаем, — писал Гегель, — так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде, чем броситься в воду*»¹.

Приступая к анализу процесса познания, Кант исходил из того, что существует независимый от сознания людей внешний мир, который является источником наших ощущений. Эти ощущения первоначально хаотичны, ни пространственно, ни временно не сгруппированы, причинно между собой не связаны. Познание человека, по Канту, проходит три ступени: ступень чувственного созерцания, ступень рассудка и ступень разума. Оно

¹ Гегель. Соч., т. I. М. — Л., 1929, стр. 27—28.

заключается в пространственно-временном упорядочении ощущений и в установлении между ними причинных связей. Процесс познания, считал Кант, состоит в наложении априорных форм чувственности, категорий рассудка и идей разума человека на «материал» ощущений. Только благодаря этому синтезу «материала» ощущений с априорными формами чувственности, категориями и идеями рассудка и разума ощущения выступают как наглядные представления, то есть как отграниченные пространственно и протекающие во времени, причинно связанные между собой явления.

Природа, по Канту, — это мир явлений, то есть наглядных представлений человека. Каждое явление выступает как единство второстепенного — хаоса ощущений, приходящих из внешнего мира, и главного — форм и закономерностей, внесенных чувственностью и рассудком человека. Исходя из этой своей конструкции, Кант сделал вывод, что человек познает лишь явления, то есть то, что сам же и формирует. Природа, утверждал Кант, — это совокупность явлений, то есть наших представлений. «...Все тела, — говорил он, — вместе с пространством, в котором они находятся, должны считаться только представлениями в нас самих и существуют они только в наших мыслях...»¹

Поскольку, по Канту, человек имеет дело с природой как совокупностью явлений, то есть данных в опыте представлений, связь которых устанавливается рассудком, то последний, согласно философии Канта, и является законодателем по отношению к природе, диктует природе свои законы. Встав на позиции априоризма, то есть идеалистического и метафизического понимания пространства, времени, причинности и других категорий, Кант не только закрыл себе возможность преодолеть скептицизм Юма, но и, рассматривая категории сознания как неизменные и независимые от материального бытия, сам создал философскую систему, представляющую собой новый ярко выраженный вариант агностицизма.

Формально Кант считал, что в результате критики чистого разума ему удалось в отличие от Юма доказать объективность и достоверность знаний человека. Однако по существу и в первое и во второе понятие он вкладыв-

¹ *Иммануил Кант. Соч. в шести томах, т. 4, ч. 1. М., 1965, стр. 105.*

вал свой особый, отличный от научно-материалистического понимания смысл. Когда Кант говорил об объективности знаний, он имел в виду независимость (в силу общности априорных форм) открываемых наукой закономерностей от произвола отдельного человека. Когда же он утверждал, что знания, даваемые наукой, достоверны, истинны, то следует иметь в виду, что теоретическое познание, сфера приложения науки ограничивалась им лишь областью явлений, то есть согласно его точке зрения, представлений людей.

Достоверность научного знания, по Канту, обуславливается априорными формами чувственности и категориями рассудка. Априорные формы чувственности — пространство и время обуславливают достоверность математического знания; априорные формы рассудка, логические категории, в которых синтезируются чувственные и логические данные, обуславливают достоверность естественнонаучного знания вообще. Познание мира осуществляется в присущих сознанию всех людей априорных формах и ограничено ими, то есть представляет собой всегда только познание явлений.

Кант в отличие от Юма утвердительно отвечал на вопрос о существовании объективной реальности, признавал наличие вещей самих по себе. Но в то же время он считал их принципиально непознаваемыми «вещами в себе», сущность которых никогда не может быть раскрыта наукой, теоретическим разумом человека. Познаваемыми Кант считал только явления, данные в чувственном опыте. В обосновании этого принципиального различия между «вещами в себе» и явлениями, в установлении границ познания Кант видел одну из своих главных заслуг, то новое, чем отличается его философия от всей прежней философии.

Вся философская деятельность Канта была подчинена задаче опровержения материалистического учения о познаваемости мира и его закономерностей. Агностицизм Канта выразился не просто в декларативном утверждении о непознаваемости мира вещей самих по себе, а в разностороннем скрупулезном теоретическом обосновании его непознаваемости, в доказательстве того, что тайны мира «вещей в себе» никогда не могут быть раскрыты наукой и стать достоянием человека.

Кант — типичный идеалист-метафизик. В своей философской системе он обосновывал наличие абсолютных

граней между субъективным и объективным, формой и содержанием, явлением и сущностью, миром явлений и миром вещей самих по себе. Однако у Канта встречаются и элементы диалектики, причем не только в работах, посвященных обоснованию саморазвития Солнечной системы, но и в его специфически философских сочинениях. В «Критике чистого разума», а позднее и в «Прологемах», обосновывая непознаваемость сущности вещей, доказывая ограниченность человеческого познания миром явлений, Кант выдвинул положение о так называемых антиномиях, или противоречиях, в которые якобы необходимо впадает разум человека, как только он пытается решать вопросы, выходящие за пределы мира явлений. Антиномии Канта состоят из двух взаимоисключающих одинаково неопровержимых положений, в которых, по его мнению, неизбежно и безысходно запутывается разум при попытке решать вопросы, относящиеся к миру «вещей в себе».

Кант указывал на следующие четыре антиномии: 1) мир конечен во времени и пространстве; мир бесконечен во времени и пространстве; 2) все в мире просто и неделимо; все в мире сложно и делимо; 3) в мире существует свобода; в мире нет свободы и все совершается по законам природы, то есть необходимо; 4) существует бог как первопричина мира; не существует никакой первопричины мира. Говоря об этих четырех антиномиях разума и сводя их к сопоставлению двух противоположных тезисов, Кант пришел к заключению, что разум не может разрешить эти антиномии, поскольку каждый из двух тезисов, составляющих антиномию, одинаково логически доказуем как истинный.

Отстаивая свое коренное исходное положение о том, что мир вещей самих по себе непознаваем, Кант усматривал в антиномиях нечто вроде сигналов разуму о безнадёжности его попыток разрешить неразрешимое, познать непознаваемое, то есть выйти за пределы единственно доступного познанию мира явлений. Вместе с тем выдвижение Кантом в период безраздельного господства метафизики положения об антиномиях разума, несомненно, является его заслугой перед философией. В то время, когда диалектику отождествляли с софистикой, то есть смотрели на нее как на нечто абсолютно произвольное, Кант подчеркивал, что она с необходимостью присуща разуму человека.

Однако, поставив вопрос об антиномиях разума, Кант в рамках своей насквозь метафизической философской системы не смог дать его правильного решения, не понял подлинной диалектики мышления и его материального источника. Метафизический метод Канта сказался здесь, во-первых, в том, что он говорил о противоречиях только в разуме, а не в объективной действительности; во-вторых, Кант насчитывал только четыре антиномии, в то время как любое предложение, являясь формой отражения противоречий объективного мира, антиномично, противоречиво. Кант, фиксируя внимание на антиномиях, не только не смог их разрешить, но как метафизик считал их вообще принципиально неразрешимыми. Лишь позднее, в сочинениях классиков марксистско-ленинской философии, эти выдвинутые Кантом антиномии получили свое исчерпывающее объяснение и разрешение.

В философской системе Канта с позиций идеализма дан наиболее детальный для того времени анализ гносеологических вопросов. Этим анализом, а также фиксированием внимания на антиномиях разума Кант, несомненно, облегчил разработку в дальнейшем этих вопросов идеалистами-диалектиками и решение их материалистической диалектикой.

Кант широко известен как создатель учения о надысторической, внеклассовой, независимой от условий жизни, общей для всех людей морали. Основой морали, по Канту, является так называемый категорический императив (повеление) — существующий в сознании человеческого рода вечный, неизменный закон и идеал поведения людей. Категорический императив, всеобщий нравственный закон, повелевает, учил Кант, каждому человеку поступать так, чтобы его поступки могли стать основой и руководящим началом всеобщего законодательства. Учение Канта об этом имеющем исключительно формальный характер, независимом от объективного чувственного мира нравственном законе неразрывно связано с его признанием существования непознаваемого сверхчувственного мира «вещей в себе» и наличия в нем таких «вещей в себе», как свобода воли, бессмертие души и бог.

Человек, говорил Кант, должен рассматриваться в двояком значении: как явление и как «вещь в себе». Поведение человека как явления подчиняется законам природы, его поступки не свободны, а необходимы, при-

чинно обусловлены; поведение же человека как «вещи в себе» не подчинено закону причинности, свободно от законов природы и происходит в соответствии с категорическим императивом.

Следовательно, категорический императив предполагает существование сверхчувственного миропорядка, мира «вещей в себе» и признание наличия в нем бессмертия души, свободы поведения человека как нравственного существа от законов природы, которая может быть достигнута только в этом сверхчувственном мире, и, наконец, бога, так как только он, по Канту, может устранить существующее противоречие между телесной, подчиняющейся необходимости природой человека и категорическим требованием нравственного закона, между необходимостью и свободой. Исходя из всего этого, Кант требовал всемерно распространять в обществе убеждение в существовании бессмертия души, свободы воли и бога. Люди должны верить в бытие этих объектов, не стремясь их познать, поскольку они принадлежат к трансцендентному, недоступному для теоретического разума миру «вещей в себе».

Строя свою философскую систему, Кант стремился доказать, что познавательные способности человека ограничиваются миром явлений, и тем самым в корне подорвать материализм и атеизм и обосновать необходимость религии. Только в результате критики теоретического разума и отнятия у него притязаний на трансцендентное знание, знание вещей самих по себе, учил Кант, становится возможным допустить существование таких «вещей в себе», как свобода воли, бессмертие души и бог, а вместе с ними и обосновать необходимость религиозной веры. «...Мне пришлось, — писал Кант, — ограничить (*aufheben*) знание, чтобы освободить место *вере*...»¹ Стремясь ограничить знание областью мира явлений и предоставляя место вере в сфере мира «вещей в себе», Кант говорил, что он своей философией оказывает большие услуги религии, ограждает ее от нападок материалистов, обосновывает ее право на существование.

Философия Канта крайне сложна и внутренне противоречива. С самого момента своего возникновения она подверглась критике представителями различных философских направлений. В начале XIX века содержатель-

¹ Иммануил Кант. Соч., т. 3. М., 1964, стр. 95.

ную критику философии Канта по ряду вопросов дал Гегель. Но подлинно научная, исчерпывающая критика философии Канта и уяснение ее исторического значения впервые были даны лишь основоположниками марксизма, которые вскрыли социальную сущность кантовской философии, показав, что она представляет собой мировоззрение экономически и политически слабой, только еще формирующейся в самостоятельный класс немецкой буржуазии второй половины XVIII века.

Философия Канта является эклектической системой, в которой сделана порочная попытка примирения материализма с идеализмом. Элементы материализма в философии Канта сводятся к признанию существования мира вещей самих по себе. Но в основном его философия является идеалистической, представляющей собой попытку теоретически обосновать агностицизм, непознаваемость материального мира.

Классики марксистско-ленинской философии подвергли критике априоризм Канта, доказав, что пространство и время являются не субъективными формами, не формами чувственности, предшествующими процессу познания и делающими его возможным, как учил Кант, а объективными формами существования предметов и явлений единого материального мира. Критикуя Канта, классики марксизма-ленинизма вскрыли также и объективный характер причинности. Они показали, что причинная связь не вносится человеком в природу, как пытался доказать Кант, а выводится из нее, что категории причины и следствия представляют собой лишь формы отражения в сознании человека причинных связей объективного мира. Классики марксизма-ленинизма вскрыли полную несостоятельность кантовского расчленения единого материального мира на мир «вещей в себе» и мир явлений. Они доказали, что в природе и обществе имеются и всегда будут существовать вещи и явления, которые еще не познаны, но в мире нет и не может быть вещей и явлений, принципиально непознаваемых.

Со второй половины XIX века буржуазные философы начали реставрировать реакционные стороны философии Канта под флагом неокантианства. Неокантианцы выхощивают из философии Канта все элементы материализма, вновь протаскивают идею о наличии непознаваемых закономерностей как в природе, так и особенно в обществе. Задачи науки они сводят к простому описанию

явлений, пытаются проповедовать идею сотрудничества между наукой и религией, обосновывать право религии на существование. Неокантианцы, ревизионисты марксизма, с 90-х годов прошлого века возрождают реакционное учение Канта о независимой от материальных условий жизни людей внеклассовой, «общечеловеческой» морали и пытаются дать так называемое этическое обоснование путей достижения социализма. Они «доказывают», что капиталистическое общество придет к социализму не в результате развития классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией и социалистической революции, а в процессе постепенного нравственного совершенствования людей, в результате распространения в среде пролетариата и буржуазии норм внеклассовой морали.

Неокантианцы — теоретики из среды правых социалистов, тащась в хвосте откровенно буржуазных идеологов, пытаются подменить опасную для империалистической буржуазии марксистскую теорию классовой борьбы и социалистической революции приемлемой для капиталистов теорией классового мира, содружества между эксплуататорами и эксплуатируемыми. При этом измену делу социализма эти оппортунисты пытаются теоретически оправдать с помощью компромиссной по своей социальной сущности и логическому содержанию идеалистической философии Канта. Вот почему материалистам-диалектикам и в настоящее время все еще приходится вести борьбу с возрождаемыми в современной буржуазной философии реакционными сторонами кантианства.

Иоганн Готлиб Фихте Непосредственно вслед за Кантом развитие классического немецкого идеализма продолжал Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814), основными произведениями которого являются «Наукоучение» (1794 г.) и «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1801 г.).

В отличие от Канта для Фихте характерна тенденция связать свое учение с насущными потребностями политической жизни Германии. На всех ранних произведениях Фихте лежит печать влияния идей французской буржуазной революции конца XVIII века, которую он не только приветствовал, но и стремился абстрактно-философски применить ее идеи к условиям и потребностям экономически и политически отсталой феодальной Германии.

Выражая идеологию радикальной немецкой буржуазии и ее интеллигенции, Фихте ратовал в своих сочинениях за устранение феодальных и установление буржуазных общественных отношений, за национальное объединение Германии и создание буржуазно-национального государства. В период оккупации Германии войсками Наполеона Фихте выступил с «Речами к немецкой нации» (1808 г.), в которых страстно призывал немецкий народ к сплочению и к борьбе за освобождение страны от власти иностранных захватчиков, за восстановление ее политической независимости.

Вместе с тем во второй период своей деятельности, после 1800 года и особенно в последние годы жизни, Фихте круто пошел вправо, встал в политике на путь примирения с феодальной немецкой действительностью, начал внедрять в свою философскую систему откровенно религиозные положения. Гейне писал, что в последний период Фихте, этот «идеалистический титан, вскарабкавшийся по лесенке мыслей на небо и дерзновенной рукой нащупавший пустоту его покоев, превратился в нечто согбенно-христианское, много воздыхающее о любви»¹.

В истории философии нового времени Фихте занял место как создатель последней классической системы субъективного идеализма, отличающейся от предшествовавших субъективно-идеалистических систем, например от системы Беркли. Если субъективно-идеалистическая философия Беркли была метафизическим субъективным идеализмом, то философия Фихте представляла собой диалектический субъективный идеализм и отличалась от философии Беркли главным образом присущей ей тенденцией диалектически трактовать сознание субъекта, раскрывать активно деятельную природу мышления.

Субъект в философской системе Фихте не пассивное созерцающее существо, как у Беркли, а активное, непрерывно действующее, производящее самого себя и свой объект творческое первоначало. Фихте изображал абсолютное Я, самосознание субъекта как чистую непрерывную деятельность, самопроизвольный процесс, в результате которого Я, субъект, производит не-Я, объект, как свою противоположность. Из этой диалектики Я и не-Я, субъекта и объекта, в границах сознания Фихте констру-

¹ *Генрих Гейне*. Полн. собр. соч. в двенадцати томах, т. VII. Изд-во «Academia», 1936, стр. 136—137.

ировал всю совокупность определений не-Я, трактуя это не-Я как производное от сознания бытие.

Согласно философии Фихте, сознание и бытие тождественны по их сущности; не-Я, бытие, объект, есть вторая неотъемлемая от Я его сторона, или противоположность. Следовательно, абсолютное Я, по Фихте, представляет собой неразрывное единство субъективного и объективного как противоположных и в то же время взаимосвязанных моментов, или сторон, сознания, из диалектики которых конструируется существующая реальность, все вещи и явления. Поскольку для Фихте идеальное и реальное тождественны, то вся диалектика Я и не-Я — это диалектика сферы самосознания субъекта, диалектика осознания им самого себя и осознания определений своего сознания. «Все, — писал Фихте, — является со стороны своей *идеальности* зависящим от Я; со стороны же *реальности* само Я оказывается зависящим; но для Я нет ничего реального, что не было бы вместе и идеальным; следовательно, идеальное основание и реальное основание суть в нем одно и то же; и такое взаимодействие между Я и не-Я есть одновременно и некоторое взаимодействие Я с самим собой. Это последнее может полагать себя, как ограниченное через не-Я, когда оно не рефлектирует над тем, что оно само ведь полагает такое ограничивающее его не-Я; оно может полагать себя, как ограничивающее не-Я, когда оно рефлектирует над этим»¹.

В условиях почти безраздельного господства метафизического мировоззрения, первая брешь в котором, как уж отмечалось, была пробита в XVIII веке Кантом, Фихте сконцентрировал свои усилия на разработке с позиций субъективного идеализма действительной роли субъекта и диалектической природы его мышления. Односторонне раздувая активно деятельную сторону мышления, Фихте возвел его в абсолют, оторвал мышление от его материального носителя — человека — и пошел в конструировании своей системы по ложному, схоластическому пути, ибо мышление субъекта трактуется у него как первичная реальность, постоянная деятельность которой является будто бы одновременно процессом познания и созидания всего конкретного многообразия мировой реальности. Фихте пришел к выводу, что вся наличная система мира

¹ И. Г. Фихте. Избр. соч., т. I. М., 1916, стр. 259.

и его картина представляют собой систему основных определений сознания абсолютного Я, сознания вообще, а поскольку-де тот или иной субъект мыслит эту систему основных определений сознания, она является в то же время и системой основных определений его индивидуального сознания.

Фихте дал субъективно-идеалистическое решение основного вопроса философии. Он пожертвовал, говоря его словами, самостоятельностью объекта в пользу самостоятельности субъекта. Объект трактуется им как нечто производное от сознания субъекта и зависимое от него. Предметом своей философии Фихте считал исследование самосознания субъекта как первичного по отношению ко всему существующему в мире созидającego начала. В отличие от всех других философских систем свою философскую систему Фихте именовал «наукоучением», характеризуя ее как науку, стоящую над всеми другими науками и вооружающую их принципами, теоретическими основами всех знаний о мире. Философия Фихте, или «наукоучение», исследует исключительно сферу сознания субъекта, считая ее единственной реальностью; она является наукой о знании, лишенном какого бы то ни было подлинно объективного содержания. Познание, по Фихте, есть процесс выведения знаний из основных определений сознания как знаков, элементов сознания субъекта, данных в его чувственном восприятии. Познание, согласно «наукоучению», сводится к выведению из одних, известных основных определений сознания всех остальных как необходимо связанных с ними и обусловленных ими. В «наукоучении» Фихте говорил о трех основоположениях, присущих сознанию субъекта до всякого опыта и представляющих собой якобы теоретический фундамент всего возможного научного знания.

Первое основоположение заключается в признании изначального существования сверхчувственного полагающего свое собственное бытие Я и выражается в формуле «Я есть», или «Я полагает Я»; второе основоположение состоит в утверждении, что «Я полагает не-Я»; третье основоположение объединяет первые два и в нем говорится, что «Я полагает себя и свою противоположность — не-Я». Конструируя свою субъективно-идеалистическую систему, Фихте исходил из свободной деятельности измышленного им Я, или чистого, ни от чего

не зависящего сознания, которое утверждает существование самого себя, порождает свою противоположность — не-Я и выступает в конечном счете как внутренне противоречивый процесс борьбы двух моментов сознания: субъективного и порожденного им объективного, который Фихте и рассматривал как источник и движущую силу развития всего сущего, всей действительности.

Фихте отождествлял свое «наукоучение» с операцией выведения всей системы знаний и соответственно картины мира из этих выше отмеченных основоположений; где начинается, говорил он, это выведение, там начинается и «наукоучение»; где завершается это выведение, там завершается и «наукоучение»; «наукоучение», заключал Фихте, есть выведение.

Таким образом, философская система Фихте представляет собой оторванную от материальной реальности, с начала до конца искусственную конструкцию, результат схоластического выведения из одних определений сознания (считаемого независимым от объективной реальности процессом) других его определений.

Согласно «наукоучению», вся мировая действительность состоит из двух родов реальности: одна из реальностей, созидающая сама себя, — это реальность Я как самосознающего себя сознания; реальность второго рода — реальность не-Я, созданная Я и в своем существовании полностью зависящая от него. Реальность, созидающая себя, и реальность, производная от нее, в равной мере существуют лишь постольку, поскольку являются событиями жизни субъекта, двумя сторонами его сознания. Фихте называл реальность Я внутренней реальностью, а реальность не-Я — внешней. При этом он утверждал, что внешняя реальность существует лишь постольку, поскольку субъект знает о ней, удерживает ее в своем сознании.

Фихте создавал свою субъективно-идеалистическую философскую систему в борьбе с материалистической философией, главным образом с материализмом Спинозы и элементами материализма в философии Канта. Именуя философский материализм догматизмом, Фихте критиковал его за признание материи как субстанции мира и, следовательно, объективно-реального существования вещей. Он противопоставлял материализму свою субъективно-идеалистическую философию, согласно которой материи, объективной реальности, не существует.

а единственной подлинной реальностью является лишь реальность сознания субъекта. Исходя из нее, Фихте пытался объяснить все существующее в мире, считая мир не чем иным, как системой определений сознания субъекта. Вещи, по Фихте,— это не объективно-реальные предметы, а реальности сферы сознания мыслящего их субъекта, определения его сознания. Вещи как определения сознания кажутся нам независимыми от нас лишь до того момента, пока мы не осознали, что они являются продуктами самопроизвольной деятельности сознания субъекта. Весь представляемый субъектом мир является результатом самореализации его сознания.

Ощущения, с точки зрения Фихте, не формы отражения объективной реальности, а продукт двух противоположных моментов деятельности сознания субъекта: стремления к бесконечной деятельности, с одной стороны, и ограничения этой деятельности — с другой. В отличие от Беркли, принимавшего ощущения за нечто неустранимо наличное, данное субъекту, Фихте полагал, что ощущения лишь кажутся нам данными, в действительности же они производятся субъектом, представляют собой продукт противоречивой деятельности его сознания. Ощущения, а следовательно, согласно философии Фихте, и вещи, внешние предметы являются результатом самоограничения деятельности сознания субъекта, определенными конкретными видами определений сознания, совокупность которых Фихте и называл не-Я, или объективным. Следовательно, объективным Фихте считал не нечто существующее вне сознания и независимо от сознания, а ограничения деятельности самого сознания, то есть его же собственные особые состояния.

Диалектика субъективного и объективного, утверждал Фихте, осуществляется в границах сознания; чистое Я под влиянием некоего внешнего толчка, ограничивая себя, производит не-Я, порождает ощущения или вещи; в этом процессе порождения реальности не-Я чистое Я реализует и утверждает свою собственную реальность. Такого рода беспросветная софистика пронизывает всю философскую систему Фихте и является наглядной иллюстрацией порочности субъективного идеализма, его неспособности даже приблизиться к правильному научному решению вопроса об отношении сознания к бытию.

Фихте вышел на арену философской деятельности под непосредственным влиянием философии Канта и как

ее последователь. Однако уже в своих первых сочинениях он начал критиковать Канта за признание им существования объективно-реальных «вещей в себе», стал освобождать философию Канта от элементов материализма и по-своему развивать дальше ее субъективно-идеалистическое содержание и зачатки идеалистической диалектики. В своем «наукоучении» Фихте столь последовательно растворял объективное в субъективном, что фактически скатывался на позиции солипсизма. Поэтому даже Кант вынужден был выступить с критикой его философии, отозвавшись о фихтевском «наукоучении» как о полной бесплодных мудрствований, совершенно несостоятельной системе, в которой ее создатель пытался из чистого мышления выковать некий реальный объект.

История философии свидетельствует, что субъективный идеализм логически неизбежно ведет к солипсизму, а субъективные идеалисты, стремясь избежать солипсизма, как правило, скатываются на позиции эклектики, сочетания субъективного идеализма с элементами объективного идеализма. Беркли, как известно, принимая за первичное сознание отдельного субъекта, человека, в конечном счете признавал бога в качестве творца мира и его закономерностей, отступал от субъективного идеализма в сторону объективного. Фихте также, отбиваясь от критиков, обвинявших его в солипсизме, стремился доказать, что первичной творческой силой всего сущего является не эмпирическое Я, не сознание конкретного единичного субъекта, а абсолютное, чистое Я, или самосознание, представляющее собой воплощение того общего, что наличествует в сознании каждого индивидуума. Он неоднократно говорил, что Я, исходный пункт всех его философских построений, — это не индивидуальное Я, а возвышающееся до самосознания всеобщее мировое Я.

Однако все подобные заявления Фихте были исключениями из правила, частностями на общем фоне его субъективно-идеалистической системы, неизбежно ведущей к солипсизму. Этим в значительной мере объясняется и та сравнительно резкая критика философии Фихте его современниками, объективными идеалистами Шеллингом и Гегелем, а также и другими, менее значительными философами и широкими кругами читателей, немало издевавшимися над фихтевским выведением всего мира явлений из чистого мышления. Генрих Гейне в свя-

зи с этим писал, что многие знакомившиеся с философией Фихте полагали, «что фихтевское Я есть Я Иоганна-Готлиба Фихте и что это индивидуальное Я отрицает все прочие существования. «Какое бесстыдство! — восклицали добрые люди: — этот человек не верит, что мы существуем...» Дамы спрашивали: «Верит ли он хоть в существование своей жены? Нет? И это терпит мадам Фихте?»»¹.

Философия Фихте является оторванным от материальной действительности абстрактно-схоластическим построением, в котором чисто умозрительным путем выводится все материальное из идеального, объективное из субъективного. При этом как субъективное, так и объективное представляет собой лишь два момента деятельности так называемого абсолютного Я, или чистого самосознания. Весь мир, по Фихте, состоит из мыслящего и мыслимого, представляет собой самореализацию мыслящего Я. Вещи внешнего мира, согласно «наукоучению» Фихте, — это определения сознания, результат осознания сознанием самого себя и своих воплощений. Во всех восприятиях эмпирический субъект воспринимает состояния своего собственного сознания, ощущает порожденные своим сознанием ощущения. Первооснова всего существующего, чистое Я, согласно «наукоучению» Фихте, изначально является бессознательным. Оно становится сознательным, лишь осмысливая свою безграничную деятельность, которая в результате ее осознания становится ограниченной и проявляется в форме не-Я. Таким образом, Я, ограничив свою собственную чистую безграничную деятельность, порождает в самом себе свое иное, свою противоположность — не-Я; субъект порождает объект, и Я выступает уже как противоречивое единство субъективного и объективного, извечный источник и движущая сила всех многообразных явлений мира.

Следовательно, объект, или то, что называется внешним миром, представляет собой продукт ограничения деятельности чистого Я, одну из сторон его как самосознания. Внешние предметы, вещи по Фихте, являются не чем иным, как преломлением деятельности Я вовне, ее ограничением и выражением в устойчивых пространственно-временных формах. То, что люди считают внешние предметы независимыми от своего сознания, есть, по Фихте, результат материалистического представления

¹ Г. Гейне. Полн. собр. соч., т. VII, стр. 118.

о вещах, якобы затрудняющего людям истинное понимание вещей как проявлений их сознания, его определений.

Фихте критиковал материалистов-метафизиков за характеристику субъекта как пассивного, лишь созерцающего мир индивидуума и за признание ими наличия объективной реальности, то есть реальности, существующей вне сознания и независимо от сознания субъекта. При этом в целях облегчения критики материалистов Фихте навязывал им точку зрения, согласно которой, признавая объективно-реальное существование вещей и вторичность сознания, материалисты будто бы выводят сознание из вещей. Эту трактовку Фихте, фальсифицирующую материалистическое понимание соотношения материи и сознания, во второй половине XIX века реставрировали махисты, критикуя которых В. И. Ленин доказал, что никакого выведения сознания из вещей или сведения его к вещам материалисты не практикуют, а лишь утверждают, что сознание человека есть одно из свойств материи, отражение вещей в мозгу человека.

Выступая против материалистического решения вопроса о соотношении идеального и материального, сознания и вещей, Фихте противопоставил ему субъективно-идеалистическое истолкование сознания и вещей как в конечном счете тождественных. В решении этого вопроса Фихте, будучи идеалистом, шел не от вещей к сознанию, а от сознания к вещам. Как уже указывалось выше, для Фихте вещи — это нечто производное от сознания субъекта, вторичное по отношению к нему и в то же время представляющее собой внешнее проявление сознания, его определения, то есть пространственно-временные ограничения сознания как чистой деятельности.

Вещь для субъекта, с точки зрения Фихте, не может отличаться от данного в сознании определения этой вещи точно так же, как совершенно определенное осознание вещи не может существенно отличаться от соответствующей вещи. Проще говоря, мир вещей, согласно субъективному идеализму Фихте, представляет собой систему определений сознания, его ограничений. Вещи не существуют, если они не мыслятся, не осознаются субъектом. Соответственно этому наличие у субъекта мысли об определенной вещи является свидетельством существования данной вещи.

Доказывая тождество точно определенного сознания и соответствующей вещи, Фихте характеризовал сознание субъекта в этом тождестве как первичное, а вещи, особые определения сознания, как вторичное. Взяв за исходное мысль субъекта о вещи, Фихте заключал о реальности существования соответствующей вещи, истолковывал тождество сознания и вещей субъективно-идеалистически, то есть шел от сознания субъекта как безграничной деятельности к вещам как его определениям, ограничениям. Субъект производит свой объект, Я производит не-Я. Любая реальность, в том числе и реальность вещи, может возникать для субъекта лишь посредством погружения сознания в самого себя; вещь реально существует лишь постольку, поскольку сознается субъектом, так как она не может быть ничем иным, кроме как одним из определений его сознания. Субъект, по словам Фихте, никогда не должен стремиться к тому, чтобы выскочить из самого себя, охватить больше того, что он может охватить. А охватить он может только «сознание и вещь, вещь и сознание, или точнее: ни то, ни другое в отдельности, а то, что лишь впоследствии разлагается на то и на другое, то, что является безусловно субъективно-объективным и объективно-субъективным»¹.

Сознание и вещь, утверждал Фихте, всегда находятся вместе. Недопустимо, говорил он, разделять эти два неразрывных момента единого сознания: мыслящее и мыслимое, субъективное и объективное. Направление мыслей субъекта на самого себя является, по Фихте, непременным условием понимания «наукоучения» — философской системы, дающей теоретическое обоснование единства субъекта и объекта, сознания и вещи как его продукта, понимая неразрывности мыслящего субъекта и мыслимой им среды, то есть отрицания существования материи в качестве объективной реальности.

За эту трактовку проблемы соотношения субъекта и объекта, данную классиками субъективного идеализма Беркли и Фихте, впоследствии, во второй половине XIX века, ухватились такие их эпигоны, как махисты, или эмпириокритики, использовавшие ее для прикрытия субъективно-идеалистической сущности своей реакционной философской системы. Махисты преподносили

¹ И. Г. Фихте. Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию. Соцэкгиз, 1937, стр. 79.

читателям свою философию как философию якобы новую, оригинальную и беспартийную, то есть не принадлежащую ни к одному из двух основных философских направлений и стоящую над ними.

В целях обоснования «беспартийности» своей философии один из создателей эмпириокритицизма — Р. Авенариус выступил с так называемой теорией принципиальной координации субъекта и объекта, неразрывной связи Я и среды. Согласно этой «теории», субъект и объект, Я и среда, извечно существуют вместе, а вопрос о первичности или вторичности субъекта и объекта, Я и среды, якобы снимается. Для того чтобы опровергнуть утверждения махистов о новизне, оригинальности и беспартийности их философии, Ленину, впервые с марксистских позиций подвергнутому махизм всесторонней критике, пришлось обратиться к классическим системам субъективного идеализма, к философским системам Беркли и Фихте. В произведении «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин вскрыл субъективно-идеалистическую сущность махистской теории принципиальной координации и доказал, что она является не новой теорией, а реставрацией облеченного в новую терминологию одного из коренных положений классиков субъективного идеализма, в частности утверждения Фихте, что «всегда сознание и вещь находятся вместе...»¹.

В. И. Ленин проанализировал и всесторонне раскрыл философские сочинения родоначальников эмпириокритицизма Маха и Авенариуса и, сопоставив их с основными положениями, сформулированными в произведениях Беркли и Фихте, сделал следующий вывод: «Ничего иного, кроме перефразировки субъективного идеализма, нет в разбираемом учении Маха и Авенариуса. Претензии их, будто они поднялись выше материализма и идеализма, устранили противоположность точки зрения, идущей от вещи к сознанию, и точки зрения обратной, — это пустая претензия подновленного фихтеанства. Фихте тоже воображает, будто он «неразрывно» связал «я» и «среду», сознание и вещь, будто он «решил» вопрос ссылкой на то, что человек не может выскочить из самого себя. Иными словами, повторен довод Беркли: я ощущаю только свои ощущения, я не имею права предполагать «объекты сами по себе» вне моего

¹ И. Г. Фихте. Ясное, как солнце, сообщение... стр. 79.

ощущения. Различные способы выражений Беркли в 1710 году, Фихте в 1801, Авенариуса в 1891—1894 гг. нисколько не меняют существа дела, т. е. основной философской линии субъективного идеализма. Мир есть мое ощущение; не-Я «полагается» (создается, производится) нашим Я; вещь неразрывно связана с сознанием; неразрывная координация нашего Я и среды есть эмпириокритическая принципиальная координация; — это все одно и то же положение, тот же старый хлам с немного подкрашенной или перекрашенной вывеской»¹.

На примере разгромленного им эмпириокритицизма В. И. Ленин показал, что во всех многочисленных разновидностях субъективного идеализма эпохи империализма нет ничего нового и оригинального. Все они представляют собой лишь иные комбинации облеченных в новые термины старых идей и положений, содержащихся в прежних, главным образом классических, системах субъективного идеализма.

Фихте обвинял предшествующий ему философский материализм в фатализме, в непонимании им активной творческой роли сознания. В этой критике Фихте метафизического материализма была доля истины. Метафизические материалисты действительно говорили о сознании человека как лишь о пассивном отображении материального мира, не понимали активного практического отношения человека к окружающему миру и действительной роли его сознания. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» видел главный недостаток всего предшествовавшего марксизму материализма в том, что его представители смотрели на человека как на субъект, пассивно созерцающий воздействия внешнего мира, не понимали роли практической деятельности человека в изменении объективного мира, видели в последнем только лишь объект созерцания.

В «Тезисах о Фейербахе» Маркс отмечал также, что идея об активности человека, о действительности и творческом характере его сознания до возникновения диалектического материализма «развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»².

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 65.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 1.

Эта исторически ценная сторона в идеализме и вместе с тем его абсолютная неспособность решить вопрос о роли человека в изменении окружающего мира и раскрыть сущность и творческую природу сознания особенно наглядно проявились в философии Фихте.

Положение о непрерывной активной творческой деятельности сознания является основным в философии Фихте. Фактически эта деятельность сознания как основание и первопричина всего сущего возводится Фихте в субстанцию мира. Фихте видел в деятельности человека определитель степени его ценности. Действовать, действовать, а не только познавать — таково, по мнению Фихте, назначение человека вообще, в том числе и ученого. Однако с позиций идеализма невозможно было ни правильно показать роль практики в жизни человека, ни выяснить сущность и действительную творческую роль сознания.

Идеализм не мог дойти до уяснения роли действительной чувственно-практической деятельности человека по изменению окружающего его мира, поскольку он отрицает само существование материи как подлинного объекта познания и изменения; идеализм не знает также и подлинного субъекта, то есть общественного конкретно-исторического человека, познающего и изменяющего объективный мир.

Фихте, говоря о субъекте и его деятельности, имел в виду не конкретно-исторического общественного человека, являющегося продуктом соответствующих общественных отношений, живущего в условиях определенной общественной формации, принадлежащего к определенному общественному классу, а некую абстракцию эмпирического Я. Под объектом же деятельности этого абстрактного субъекта он подразумевал другую идеалистическую абстракцию, некое не-Я, — сверхчувственный мир, полагаемый Я и существующий в конечном счете в Я и для Я.

Практическую деятельность человека, его опыт Фихте сводил к процессу воздействия на вещи в целях согласования вещей со своими понятиями или с представлениями о них, определяющими, какими вещи должны быть. Опыт, по Фихте, состоит в том, чтобы в соответствии с представлениями, содержащимися в Я, получить в не-Я соответствующие им противоположности. Опыт не может дать ответа на вопрос, имеются ли вне наших пред-

ставлений соответствующие им вещи, потому что сам опыт является системой представлений о вещах, и поэтому мы сами впервые вносим подобные вещи в наш опыт. В опыте, имея дело с не-Я, человек находит вещи как противоположности, соответствующие его представлениям о них; представления первичны, вещи вторичны, но вещи не объективно реальны, а суть реальности сознания, определения сознания, его собственные продукты, то есть представления о вещах и сами вещи как их противоположности, особые состояния сознания, по Фихте, тождественны. Вся диалектика Я и не-Я, понятий и соответствующих им объектов — противоположностей совершается в сфере сознания, как диалектика мысли и мыслимого. Объекты в не-Я, соответствующие понятиям Я, субъекта, так же идеальны, как понятия субъекта.

Так Фихте шел от понятий, явлений сознания, к вещам как явлениям сознания же, представляющим лишь противоположности первых. Я, по Фихте, порождает не-Я и все присущее ему многообразие объектов познания как своих собственных ограничений и проявлений, как свою другую, неотъемлемую от самого себя сторону. Эта и подобная ей софистика, жонглирование идеалистически трактуемыми понятиями Я и не-Я, субъекта и объекта, красной нитью проходящее через все «наукоучение» Фихте, являются наглядной иллюстрацией полного отрыва его философии от объективной реальности, от материальной общественно-исторической практики человечества и достижений подлинной науки, всегда материалистической по своему содержанию.

По словам Гейне, фихтевский идеализм принадлежит к колоссальнейшим заблуждениям, которые когда-либо были измышлены человеческим умом. Своей субъективно-идеалистической, насквозь схоластической конструкцией картины мира и его познания Фихте не дал ничего положительного для прогресса философской мысли. Тем не менее в его «наукоучении» имеются некоторые исторически ценные рациональные зерна — элементы идеалистической диалектики, отдельные догадки о диалектических процессах сознания. К числу таких рациональных зерен можно отнести: подчеркивание активности, действительности субъекта и его сознания, противоречивого единства противоположностей Я и не-Я, субъективного и объективного; постановку вопроса о развитии сознания как процессе отрицания отрицания и о его трех ступе-

нях — тезисе, антитезисе и синтезисе; попытки диалектически трактовать такие, например, категории, как «взаимодействие», «основание» и «следствие», «конечное» и «бесконечное», «часть» и «целое». Этими методологического характера находками, своими диалектическими высказываниями Фихте оказал большое влияние на многих своих современников, и в особенности на Шеллинга и Гегеля, которые осуществили дальнейшую разработку идеалистической диалектики и завершили ее развитие уже с позиций объективного идеализма.

**Фридрих Вильгельм
Иосиф Шеллинг**

Третьим выдающимся представителем классического немецкого идеализма, разрабатывавшим идеалистическую диалектику, был Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг (1775—1854). Основное произведение Шеллинга — «Система трансцендентального идеализма» (1800 г.).

Свою философскую деятельность Шеллинг начал как последователь философии Фихте, однако уже вскоре он стал критически пересматривать субъективный идеализм Фихте и создавать свою систему объективного идеализма, сыгравшую роль переходного звена к гегелевскому философскому учению, завершившему развитие классического немецкого идеализма.

Главный недостаток философии Фихте Шеллинг видел в том, что в ней не разрабатывался вопрос о реальности природы и механизме ее развития. Природа у Фихте была зашифрована формулой «не-Я» и по существу оставлена за пределами философского исследования. Шеллинг задался целью покончить с подобным принижением природы субъективным идеализмом, философски раскрыть ее сущность и закономерности движения.

Перерабатывая субъективный идеализм, критикуя материализм Спинозы за признание материи в качестве единственной субстанции мира, а также учения дуалистов о двухсубстанциональной основе мира, Шеллинг создал свою оригинальную объективно-идеалистическую философию тождества духа и природы, субъекта и объекта. В философской системе Шеллинга изначальным источником всего сущего считается не материя и не сознание индивидуума, а абсолютный, вечный разум, или абсолютное Я.

В отличие от субъективного идеализма, утверждаю-

щего, что «Я есть все», говорил Шеллинг, его идеализм, идеализм в объективном значении, доказывает, что «все есть Я». Весь мир, по Шеллингу, духовен, все многообразие его форм есть проявление и наглядно образное выражение абсолютного Я, духа, разума. Абсолютный разум, первооснова и источник идеального и материального, субъективного и объективного, представляет собой изначально абсолютное тождество субъективного и объективного, то есть их качественно одинаковую духовную сущность.

Обосновывая тождество идеального и материального, Шеллинг не признавал существования материи, природы вне и независимо от духа, сознания. Материя, согласно его философии, — это не самостоятельная, независимая от сознания и существующая вне сознания реальность, а лишь особое состояние абсолютного духа, разума. Материю и дух, по Шеллингу, недопустимо противопоставлять друг другу, так как они в их сущности тождественны, представляют собой различные состояния одного и того же абсолютного разума. Необходимо всегда помнить, говорил Шеллинг, что «на деле материя не что иное как дух, созерцаемый в равновесии своих деятельности»¹.

Ведя борьбу с материализмом, Шеллинг утверждал, что не материя, а дух является субстанцией мира. Материя же, согласно его мнению, представляет собой не что иное, как угасший дух, окаменевший абсолютный разум. Характеризуя материю, природу как видимый дух в бессознательном состоянии, Шеллинг считал естествознание, облакающее природу в форму теории, явлением перехода духа от бессознательной к сознательной фазе его развития, от объективности к субъективности. Высшую цель и главную задачу естествознания Шеллинг усматривал в том, чтобы достигнуть полного одухотворения всех законов природы и превращения их в законы мышления. Идеалистически трактуя природу и законы ее развития, Шеллинг полагал, что, когда естествознание превратит все законы природы в законы мышления, все материальное из природы исчезнет и она будет состоять лишь из одних лишенных материальности законов как чисто логических форм. Он считал, что, чем полнее

¹ Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма. Соцэкгиз, 1936, стр. 162.

выявляются закономерности природы, тем отчетливее и нагляднее становится ее духовная сущность.

Идеалистическое понимание природы как бессознательной фазы духа сопровождалось и дополнялось у Шеллинга механистическим естественнонаучным истолкованием материи. Шеллинг трактовал материю в этом смысле как вещество, считал материальным лишь то, что вещественно, то есть обладает отчетливо выраженным пространственно ограниченным протяжением, непроницаемостью и постоянством массы. Все же другие, не имеющие подобных наглядных признаков, явления, а также законы природы Шеллинг относил к разряду нематериальных. К нематериальным явлениям он относил, например, явления тяготения и магнетизма. Не признавая существования природы как независимой от духа и находящейся вне духа реальности, Шеллинг отрицал также и объективную реальность пространства и времени. Пространство и время он считал лишь объективированными чувствами, то есть актами сознания людей. Время Шеллинг определял как объективированное при помощи наглядного представления внутреннее чувство, пространство — как ставшее объектом при помощи наглядного представления внешнее чувство.

Свою философию тождества Шеллинг характеризовал как знание о знании. Пытаясь обосновать в ней тождественность субъективного и объективного, он говорил о знании как базирующемся на этом тождестве соответствии между субъективным и объективным, представлениями и предметами. Совокупность всего субъективного в знании Шеллинг называл интеллигенцией, а совокупность всего объективного — природой. Различие понятий интеллигенции и природы, по Шеллингу, заключается в том, что интеллигенция — это сознательное, представляющее; природа же — бессознательное, представляемое. Интеллигенция является у него понятием, соответствующим понятию субъективного, природа — понятием, соответствующим понятию объективного. Настаивая на тождестве между субъективным и объективным, представлениями о природе и самой природой, Шеллинг, как указывали Маркс и Ленин, выступал с претензиями «обнять и превзойти все прежние философские направления»¹.

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 357.

В борьбе против материализма Шеллинг пытался снять вопрос о соотношении материи и сознания, объективного и субъективного как первичного и вторичного. Он утверждал, что в нашем знании субъективное и объективное объединены и даются одновременно, так что невозможно считать одно из них более первичным, чем другое.

Стремясь опровергнуть учение материалистов о первичности объективного и вторичности субъективного, Шеллинг пытался навязать читателям точку зрения своей философии, сводящуюся, как уже указывалось, к утверждению тождества этих категорий. Доказывая тождество субъективного и объективного, интеллигенции и природы, Шеллинг подразделил свою философию тождества на две части: трансцендентальную философию и натурфилософию, представляющие собой два противоположных направления в исследовании философских проблем. Различие между трансцендентальной философией и натурфилософией, якобы подтверждающее тождественность субъективного и объективного, состоит, по Шеллингу, в том, что первая начинает свои исследования с субъективного, с сознания, и приходит к уяснению духовной сущности объективного, природы; натурфилософия начинает изучение с объективного, с природы, и в результате приходит к уяснению аналогичной ей сущности субъективного. Трансцендентальная философия из сознания выводит природу, натурфилософия из природы как бессознательного состояния духа выводит сознание. Однако разработкой этих двух сторон, или аспектов, своей философии тождества Шеллингу лишь по видимости удалось уйти от решения основного вопроса философии. В действительности же он решал его идеалистически, то есть за первичное принимал духовное, считая его единственной подлинной реальностью.

Следуя своему учению об идеалистическом тождестве субъективного и объективного, духовного и материального, Шеллинг по существу растворил материальное в духовном, трактуя объективное не как существующее вне сознания и независимо от сознания, а как некое бессознательное состояние субъективного, то есть того же самого духа, субъекта. Объект, с точки зрения Шеллинга, — это не материальная реальность, а продукт ограничения деятельности самого разума, его собственное бессознательное состояние. Объект, природа, согласно

философии тождества,— это не нечто противоположное субъекту, разуму, а всего лишь сам же разум, но еще не созревший. Различие, проводимое Шеллингом между субъективным и объективным, идеальным и материальным, является не качественным, а количественным: объективное есть лишь одно из состояний субъективного, природа — это видимый дух.

Отрицая соотношение между субъективным и объективным как вторичным и первичным, Шеллинг отождествлял формы отражения с отражаемыми в них предметами, сознание, разум — с природой. Он утверждал, что природа искони тождественна с разумом, с постигаемым в людях сознательным, разумным, что «мертвая природа — это всего лишь несозревшая разумность...»¹. Независимых от абсолютного разума, по своей сущности противоположных ему объектов с точки зрения философии тождества не существует. Весь мир, в том числе и природа, по Шеллингу, есть порождение непрерывно созидającego и созерцающего созидаемое самосознания, абсолютного разума и является не чем иным, как системой его представлений.

Теория познания Шеллинга есть объективно-идеалистическая теория знания как одновременного процесса созидания объектов и познания их, теория созидającego познания. Познание, по Шеллингу, складывается из актов самосознания Я, в которых оно различает самого себя в качестве мыслящего и мыслимого, то есть само себя превращает в объект и осознает свою субъективность. Объектами знания Шеллинг считал явления приостановленной деятельности самосознания, представляемые вовне его ограниченные состояния. Субъективное в знании — представления предметов и объективное — предметы представления, по Шеллингу, тождественны и абсолютно соответствуют друг другу. Любое представление, говорил он, есть и копия, и оригинал, так как дух, созерцая, наглядно представляя объекты, созерцает самого же себя, акты своей собственной деятельности.

Исходя из своей философии тождества знания и бытия, Шеллинг отрицал существование вещей самих по себе, не признавал никакого внешнего знанию бытия или источника его содержания. «Бытие (материя), рассмат-

¹ Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, стр. 13.

риваемое в своей созидательности... является знанием,— писал он,— знание же, взятое в качестве создания, это и есть бытие. Если знание вообще обладает создающей силой, то должно оно быть таковым полностью и целиком, а не частично: ничто не должно присоединяться к знанию извне, ибо все сущее тождественно с знанием, за пределами которого не существует больше ничего»¹.

Философская система Шеллинга представляет собой от начала и до конца искусственную схему, под которую он подгонял действительный мир. В философии Шеллинга читать не найдет даже попытки обосновать бытие, его исходный пункт и якобы источник всего сущего — абсолютный разум. Существование абсолютного разума и признание его внутренне противоречивой сущности принималось Шеллингом без всяких доказательств.

Философская система Шеллинга сама по себе не представляла бы интереса и не приобрела бы характера классической, если бы в ней не разрабатывалась идеалистическая диалектика, концентрировавшая в себе все то рациональное, исторически ценное, что было внесено идеализмом в сокровищницу мировой философской мысли.

Кант и Фихте разрабатывали идеалистическую диалектику на основе субъективного идеализма. Шеллинг начал развивать идеалистическую диалектику с позиций объективного идеализма, открывавшего в этом отношении более широкие возможности. Диалектика Шеллинга, будучи идеалистической, представляет собой инструмент логического конструирования мира из абсолютного разума как первоисточника всего сущего и изначального носителя предустановленной гармонии между субъективным и объективным, духовным и материальным, сознательным и бессознательным. Абсолютный разум, или абсолютное Я,—исходный пункт своей схоластической объективно-идеалистической системы, Шеллинг характеризовал как нечто состоящее из борющихся противоположностей, как нечто противоречивое по своей сущности. «В я, — говорил Шеллинг, — наличествуют в качестве изначальных противоположностей — субъект и объект; *оба они взаимно друг друга снимают и в то же время одно невозможно без другого*. Субъект утверждает себя

¹ Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, стр. 103—104.

лишь в противоположении объекту, объект — в противоположении субъекту, иными словами — ни один из них не может реализоваться, не уничтожая в то же время свою противоположность. Но до уничтожения одного другим дело никогда не может прийти именно в силу того, что каждый из двух может быть самим собой лишь в противоположность другому... Не существуй в я противоположения, — отмечал далее Шеллинг, — ему вообще чужды были бы движение, созидание и, значит, оно и не порождало бы ничего»¹.

Абсолютное Я, объективный субъект-объект, состоящий из тождественных, духовных по своей сущности, борющихся противоположностей — субъективного и объективного, по Шеллингу, непрестанно развивается, выступая как основание и источник природы, человека и других образующих мир бесконечно разнообразных предметов и явлений.

Историческая заслуга Шеллинга заключается в значительном расширении круга диалектически трактуемых философских проблем. По сравнению с Фихте у Шеллинга получило более развернутую характеристику диалектическое положение о тезисе, антитезисе и синтезисе как необходимых ступенях восходящего развития всего сущего. Если у Фихте триада рассматривалась лишь применительно к развитию сознания субъекта, то Шеллинг сделал попытку распространить ее на область природы, стал рассматривать тройственный ритм развития в качестве всеобщей закономерности.

Он утверждал, что из разума как абсолютного тождества субъекта-объекта (тезис) происходит становление объективного, природы (антитезис), а из природы вновь развивается разум как тождество субъективного и объективного на его высшей ступени (синтезис). Процесс развития природы, угасшего, объективированного духа. Шеллинг изображал как движение духа от фазы бессознательности ко все более высоким ступеням сознательности и в конечном счете к человеческому сознанию.

Характеризуя природу как зримый дух, а историю природы как историю развития духа, Шеллинг противопоставил свою идеалистическую и диалектическую натурфилософию метафизическим материалистическим

¹ Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, стр. 85—86.

учениям о природе. Идеалистическая натурфилософия, как это вообще типично для всех умозрительных систем, от начала и до конца схоластична и полна всевозможных мистических измышлений. Однако в ней содержались многие ценные для начала XIX века элементы идеалистической диалектики, диалектические характеристики отдельных свойств и закономерностей природы. Шеллинг говорил, например, о природе как процессе движения, указывал на относительность покоя ее отдельных предметов и явлений. Пытаясь вскрыть источник движения природы в ней самой, Шеллинг обращал внимание на наличие в природе полярности, то есть противоположных сил и тенденций, в борьбе которых он видел причину всех происходящих в природе изменений. В природе в целом и в каждой из ее частей, говорил Шеллинг, постоянно действуют противоположные и в то же время неразрывно связанные друг с другом силы.

Настаивая на всеобщем характере полярности в природе, Шеллинг приводил примеры конкретных форм ее проявления, указывал на единство конечного и бесконечного как взаимопроникающих противоположностей, на наличие в природе сил притяжения и отталкивания, противоположных полюсов в магните, противоположных зарядов в электричестве.

В натурфилософии Шеллинга имеется попытка диалектической трактовки единства и всеобщей связи явлений природы. В природе, говорил он, нет абсолютно обособленных частей; все они взаимосвязаны и взаимодействуют между собой. Интересны также высказывания Шеллинга о взаимосвязи идеалистически понимаемых им времени и пространства. «Время, — писал Шеллинг, — конечно только через пространство, пространство — только через время. Одно конечно через другое — это значит, что одно измеряется и определяется другим. Вот почему самой первоначальной мерой времени является пространство в качестве того расстояния, которое проходит равномернодвигающимся телом в тот или иной отрезок времени, а такой же мерой пространства оказывается время, нужное для пробега этого расстояния равномернодвигающимся телом. И время и пространство таким образом неразрывно связаны»¹.

¹ Ф. В. И. Шеллинг. Система трансцендентального идеализма, стр. 180—181.

Создатели систем классического немецкого идеализма, будучи выразителями идеологии различных слоев немецкой буржуазии конца XVIII — первых десятилетий XIX века, начиная с Фихте, пытались под влиянием французской революции преломлять в Германии в области идеологии, и особенно в сфере философии, прогрессивные идеи, на практике осуществленные во Франции. Все они в начале своей деятельности были выразителями этих прогрессивных идей, а затем из-за экономической и политической слабости немецкой буржуазии и реставрации монархии во Франции выступили в роли носителей идей примирения с господствующими в Германии феодально-крепостническими отношениями. Подобная эволюция особенно характерна для Шеллинга. Начав свою деятельность как представитель передовых философских идей, он закончил ее в роли создателя философии религии.

**Георг Вильгельм
Фридрих Гегель**

Наиболее полное и яркое развитие и завершение классический немецкий идеализм получил в философии Гегеля (1770—1831)¹. Гегель — идеолог немецкой буржуазии первой трети XIX века, выразитель ее политического компромисса с прусской феодальной знатью — является самым выдающимся в истории философом-идеалистом. Философское учение Гегеля представляет собой последнюю классическую идеалистическую систему, высшую ступень развития идеалистической диалектики. Из многочисленных произведений Гегеля главным является «Наука логики» (1812—1816 гг.).

Гегель — объективный идеалист. Первичным он считал мировую идею, безличный, оторванный от человека разум, а вторичным — все материальное как якобы воплощение и конкретное выражение этой идеи. Действительное отношение между материальным и идеальным в гегелевской философии ставится на голову; духовное, идеальное, преподносится в ней как творец, созидатель материального. Материальный, предметный мир, согласно гегелевской конструкции, лишается самостоятельности и выдается за простую форму бытия воплощенной в нем идеи. Рисуя картину мира, Гегель руководствовался своим учением о тождестве мышления и бытия, духа и природы, субъекта и объекта. Поэтому

¹ См. М. Ф. Овсянников. Философия Гегеля. М., 1959.

материальная действительность у него часто растворялась в логических определениях, материальные процессы изображались как логические процессы. По Гегелю, писал Маркс, вообще нет «истории, соответствующей порядку времен», существует лишь «последовательность идей в разуме». Он воображает, что строит мир посредством движения мысли...»¹.

Мировая идея, учил Гегель, существует вечно и содержит в себе в скрытом виде все возможные явления природы и общества, представляет собой их источник и движущую силу. Идея в процессе саморазвития проходит различные стадии, все полнее и полнее раскрывая свое внутреннее содержание. Вначале она развивается в самой себе, затем принимает форму природы — неорганического и органического мира и человека, далее проявляется в форме государства, искусства, религии и философии. Таким образом, весь многообразный мир, согласно конструкции Гегеля, представляет собой продукт саморазвития идеи как творческой силы, совокупность различных форм ее проявления. Учение Гегеля о первичности идеи и вторичности материальной действительности есть не что иное, как специфически философское выражение религиозных утверждений о сотворении мира богом.

В решении основного вопроса философии Гегель лишь повторял прежних философов-идеалистов. Новое же у него по сравнению с предшественниками заключается в том, что он рассматривал идею как самопроизвольный непрерывный процесс развития и явился завершителем идеалистической диалектики — диалектики мировой идеи как первоосновы и источника всего сущего. Он первый из философов нового времени дал развернутую критику господствовавшего в науке и философии метафизического метода и противопоставил ему разработанный на идеалистической основе диалектический метод. Гегель учил, что идея, субстанция мира, является внутренне противоречивой, находится в состоянии вечного движения и проходит в своем развитии различные фазы, выступая как непосредственно в форме понятий, так и в форме вещей и явлений предметного мира — природы и общества. Идея, по Гегелю, не нечто постороннее вещам и духовным явлениям, а на-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 132—133.

ходящаяся всегда в них и проявляющаяся через них сущность.

Разрабатывая идеалистическую диалектику, Гегель видел в ней прежде всего выражение противоречивого развития категорий как первичных по отношению к вещам природы духовных сущностей. Категории, учил он, не только по форме, но и по своему содержанию не нуждаются в чувственно воспринимаемом материале. Они как чистые мысли и ступени развития идеи сами по себе содержательны и поэтому составляют сущность вещей. В отличие от всех идеалистов-метафизиков Гегель характеризовал категории как текучие, находящиеся в состоянии непрерывного самопроизвольного движения чистые мысли. Он показал внутреннюю противоречивость, взаимопроникновение и переходы таких парных категорий, как качество и количество, причина и следствие, случайность и необходимость, сущность и явление, возможность и действительность и др.

Раскрывая диалектику категорий как чистых мыслей, будучи убежденным в тождестве мышления и бытия, Гегель считал, что излагаемая им диалектика мышления проявляется во всех областях мира. Диалектика, говорил Гегель, всеобща, она существует не только для философского сознания, ибо «то, о чем в ней идет речь, мы уже находим также и в каждом обыденном сознании и во всеобщем опыте. Все, что нас окружает, может быть рассматриваемо как образец диалектики»¹. Гегель характеризовал диалектику как движущую душу истинного познания, как принцип, вносящий в содержание науки внутреннюю связь и необходимость.

Элементы идеалистической диалектики, как известно, встречались в сочинениях философов-идеалистов и до Гегеля. Идеалистическая же диалектика как более или менее цельный метод была создана Гегелем. Заслуга Гегеля по сравнению с его предшественниками состоит в том, что он дал обобщенный диалектический анализ всех важнейших категорий философии и сформулировал на идеалистической основе три основных закона мышления: закон перехода количества в качество, закон взаимопроникновения противоположностей и закон отрицания отрицания.

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 137.

Формулируя закон перехода количества в качество и обратно как закон развития мышления, а исходя из учения о тождестве мышления и бытия — и как всеобщий закон развития мира, Гегель прежде всего дал определение категорий качества, количества и меры, считая их тремя формами начальной ступени бытия идеи. Качество Гегель характеризовал как тождественную с бытием его внутреннюю определенность, подчеркивая при этом, что нечто перестает быть тем, что оно есть, когда теряет свое качество. Обосновывая категорию качества, Гегель обращал также внимание на различие между качеством и свойством вещи. Вещь, говорил он, есть то, что она есть, только благодаря своему качеству. Теряя свое качество, вещь перестает быть сама собой, данной определенной вещью. Наряду с качеством каждая вещь, по Гегелю, имеет также определенные свойства. Однако, хотя данная вещь и существует лишь постольку, поскольку она обладает соответствующими свойствами, ее бытие не связано необходимо с тем или иным свойством. Цветок, например, указывал Гегель, может утратить такое из своих свойств, как запах, но тем не менее он не перестанет быть данным качеством, то есть цветком.

Количество Гегель определял как внешнюю для бытия определенность, видел в нем нечто относительно безразличное для той или иной вещи. Дом, например, говорил Гегель, останется тем, что он есть, независимо от того, будет ли он больше или меньше, так же как и красное останется красным, будет ли оно светлее или темнее. Определив качество и количество, Гегель рассматривал их как взаимопроникающие противоположности и считал, что как нет качества, не имеющего количественной характеристики, так нет и не может быть и количества, абсолютно лишённого качественной определенности.

Непосредственное конкретное единство качества и количества, качественно определенное количество Гегель выражал в категории меры. Бытие каждой вещи, любого явления, говорил он, достигает своей завершенности в мере. Отдавая дань поповщине, мистике, указывая, что меру можно рассматривать как определение абсолюта и видеть ее в боге, Гегель вместе с тем на примерах из жизни неорганической и органической природы, а также общественных явлений раскрывал и рациональное содержание категории меры и закона

перехода количества в качество. Мера, доказывал он, присуща всем без исключения предметам и явлениям, но она более заметна в вещах органической природы и менее — в предметах неорганической природы, где на первый взгляд качественные и количественные моменты выступают как безразличные друг к другу. «Так, например, качества скалы или реки не связаны с определенной величиной. При ближайшем рассмотрении мы, однако, находим, что и такие предметы, как вышеназванные, не всецело лишены меры, ибо при химическом исследовании вода в реке и отдельные составные части скалы оказываются, в свою очередь, качествами, обусловленными количественными отношениями веществ, содержащихся в воде или в скалах»¹.

Раскрывая всеобщий характер закона перехода количества в качество и показывая его действие, Гегель говорил, что те или иные предметы и явления могут изменяться — уменьшаться или увеличиваться — в количественном отношении, но если эти количественные изменения протекают в границах специфической для каждого предмета и явления меры, то их качество остается прежним, неизменным. Если же подобное уменьшение или увеличение перейдет границы, выйдет за пределы своей меры, то это необходимо приведет к изменению качества: количество перейдет в новое качество. «Так, например, степень температуры воды, — писал Гегель, — сначала не оказывает никакого влияния на ее капельно-жидкое состояние, но затем при возрастании или уменьшении температуры достигается точка, на которой это состояние сцепления качественно изменяется, и вода переходит, с одной стороны, в пар и, с другой — в лед»².

Гегель отмечал, что переходы количества в качество в каждом отдельном случае весьма своеобразны. Иногда количественные изменения на первый взгляд кажутся незначительными и уловить момент перехода одного качества в другое является отнюдь не легкой задачей. В связи с этим Гегель напоминал, что уже древние греки заметили «коварство» перехода количества в качество и высказали по этому поводу интересные мысли. Противоречие количества и качества в границах меры древние греки, указывал Гегель, старались сделать наглядным.

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 185.

² Там же, стр. 186.

«Так, например, они ставили вопросы, создает ли прибавление одного пшеничного зерна кучу, становится ли хвост лошади голым, если вырвать из него *один* волос? Если мы сразу склонны будем ответить на эти вопросы отрицательно ввиду природы количества, как безразличной к внешней определенности бытия, то вскоре за тем нам придется согласиться, что это безразличное увеличение и уменьшение имеет также и свою границу и что при этом достигается, наконец, такой пункт, за которым благодаря дальнейшему прибавлению только *одного* пшеничного зерна, возникает куча и, благодаря дальнейшему вырыванию лишь *одного* волоска, хвост оголяется»¹.

Показывая переход количества в качество, Гегель обращал внимание и на обратный процесс, выражаемый рассматриваемым законом, а именно на переход качества в количество. «Эти два перехода, — писал Гегель, — от качества к определенному количеству и от последнего опять обратно к качеству, могут быть представлены как *бесконечный прогресс*, — как самоотрицание и самовосстановление меры в безмерном»².

Прогресс, по Гегелю, состоит в том, что количество, переходя в качество, отнюдь не отрицает качества вообще, но отрицает лишь данное определенное качество, место которого одновременно занимает другое качество. Это вновь образовавшееся качество означает новую меру, то есть то новое конкретное единство качества и количества, которое делает возможным дальнейшее количественное изменение нового качества и переход количества в качество. Этот процесс меры можно наглядно представить, говорил Гегель, в образе узловой линии, каждый узел которой является звеном, где совершается скачкообразный переход от старого качества к новому.

Гегель показал, что, согласно закону перехода количества в качество, переход от одной меры к другой, от одного качества к другому совершается всегда посредством скачка, в результате перерыва постепенного количественного изменения. Люди, утверждающие, что в природе не бывает скачков, основываются, говорил Гегель, на ложном представлении, будто возникающее уже существует в действительности, но не может быть воспри-

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 186—187.

² Там же, стр. 188.

нимаемо вследствие своей малой величины. Но тем самым, указывая он, вопрос о возникновении вообще снимается, так как возникающее всегда представляет собой качественно иное по сравнению с предшествующим.

Сформулировав закон перехода количества в качество, впервые показав его в общезначимой форме, Гегель совершил, говоря словами Энгельса, подвиг всемирно-исторического значения. Однако ему не удалось открыть истинное содержание этого закона и показать его как наиболее общий закон развития природы, общества и мышления. Будучи идеалистом, Гегель понимал закон перехода количества в качество лишь как закон мышления.

В «Науке логики», в учении о сущности Гегель сформулировал и развил также закон взаимопроникновения противоположностей как второй основной закон мышления. Вместе с тем, считая мышление и бытие тождественными, Гегель и об этом законе по существу говорил как о законе всеобщем. Он доказывал, что истинные, действительные противоположности постоянно находятся в состоянии взаимопроникновения, что они представляют собой движущиеся, взаимосвязанные и взаимодействующие тенденции и моменты. Неразрывная взаимосвязь и взаимопроникновение противоположностей выражаются в том, говорил Гегель, что каждая из них в качестве своей противоположности имеет не просто некую иную, а свою иную противоположность и существует лишь постольку, поскольку существует эта ее противоположность. Так, например, положительное самостоятельно, но взятое отдельно положительное лишается смысла, ибо оно непременно должно быть рассматриваемо в существенном соотношении с отрицательным как со своим иным; отрицательное также самостоятельно, но вместе с тем оно, как отрицательное, необходимо предполагает свое иное, то есть положительное.

Взаимопроникновение противоположностей Гегель показывал и на примере таких явлений, как магнетизм и электричество. «Северный полюс в магните, — писал он, — не может быть без южного и южный не может быть без северного. Если разрежем магнит на две половины, то у нас не окажется в одном куске северный полюс, а в другом южный. Точно так же и в электричестве положительное и отрицательное электричества не суть два различных, отдельно существующих флюида.

Вообще в противоположности,— подчеркивал Гегель, — различное имеет, в качестве противостоящего себе, не только *некое* иное, но *свое* иное»¹.

Раскрывая содержание закона взаимопроникновения противоположностей, Гегель критиковал метафизическое понимание противоположностей как внешне связанных неподвижных сил. Он указывал, что противоположности в любой форме их конкретного единства находятся в состоянии непрерывного движения и такого взаимодействия между собой, которое ведет к их взаимным переходам друг в друга, к развитию взаимопроникающих противоположностей, взаимопредполагающих одна другую и в то же время борющихся, отрицающих друг друга. Такого рода взаимоотношения противоположностей Гегель называл противоречием.

Как идеалист, Гегель считал противоречие движущей силой мышления, развития понятий, но поскольку, согласно его концепции, развитие понятий является внутренней основой движения всего предметного мира, то, исходя из этого, он приписывал противоречию всеобщий характер и вел по этому вопросу борьбу с метафизиками. Гегель критиковал два оттенка метафизических взглядов на противоречие. Представители первого из них вообще отрицали существование противоречий, представители же второго признавали наличие противоречий лишь в мышлении, отрицая таким образом их всеобщий характер. Эти метафизики, говорил Гегель, нежничают с вещами, заботятся лишь о том, чтобы вещи не противоречили себе. Настаивая на всеобщем характере противоречия, Гегель видел в нем источник движения всего существующего как формы бытия всесозидающей абсолютной идеи. Противоречие — вот что на самом деле движет миром, утверждал Гегель.

Несмотря на мистическую шелуху, в которую Гегель облекал сущность противоречия, видя его всеобщий характер в том, что оно является извечным внутренним состоянием абсолютной идеи как творца всего сущего, и заявляя, что вещи противоречивы потому, что представляют собой формы противоречивых по своей сущности понятий и т. п., разработка Гегелем вопроса о противоречии является ценным вкладом в сокровищницу мировой философской мысли. Заслуга Гегеля состоит в том,

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 205.

что он в противоречиях мышления, в диалектике понятий гениально угадал противоречия вещей, создав тем самым теоретические предпосылки для научного решения вопроса о противоречиях материалистической диалектикой. Наряду с этим необходимо иметь в виду, что, трактуя противоречия идеалистически, как чисто логические, Гегель в своей метафизической философской системе изменял требованиям диалектического метода, делал вывод о прекращении борьбы противоположностей, об их нейтрализации и примирении и соответственно об исчезновении в мире противоречий вообще и социальных противоречий в особенности. Гегель как идеалист не понимал сущности конкретных противоречий в природе и обществе.

Третий закон диалектики — закон отрицания отрицания, как и первые два закона, Гегель также сформулировал и развил с идеалистических позиций, считая его законом мышления. В формуле «отрицание отрицания» Гегель видел абстрактное выражение поступательного движения идеи как творца всего сущего. Процесс движения идеи, по Гегелю, заключается в том, что она, саморазвиваясь, сначала формируется в тезис, затем в антитезис и, наконец, в синтезис. Тезис означает исходное утвердительное положение; антитезис, сохраняя ценное содержание тезиса, выражает его отрицание, замену другим, высшим положением; третий член, синтезис, являясь отрицанием антитезиса, то есть отрицанием отрицания, включает в себя все положительное, что содержалось в тезисе и антитезисе.

Процесс отрицания отрицания как чисто логический процесс складывается, по Гегелю, так, что мысль сначала полагается, затем противопоставляется самой себе и, наконец, сменяется синтезирующей высшей мыслью, в которой борьба снятых ею предыдущих мыслей как противоположностей является движущей силой дальнейшего развития логического процесса. Этот сконструированный Гегелем ритм движения идеи, или мысли, распространялся им и на весь предметный мир, поскольку он считал его, по меткому выражению Белинского, не чем иным, как «отелесившейся» идеей. Критикуя Гегеля по этому вопросу Энгельс отмечал, что Гегель как идеалист не выводит закон отрицания отрицания из природы и истории, а навязывает им его как закон мышления.

Раскрывая содержание закона отрицания отрицания, Гегель доказывал, что диалектическое отрицание — это не голое отрицание, а отрицание с удержанием положительного из отрицаемого. «...Отрицательное, получающееся как результат диалектики, — говорил Гегель, — именно потому, что оно представляет собою результат, есть вместе с тем и положительное, так как содержит в себе, как снятое, то, из чего оно происходит, и не существует без последнего»¹. Отрицание, по Гегелю, выступает как момент связи низшего и высшего, как выражение восходящего движения, развития.

Закон отрицания отрицания, говорил Энгельс, занимает в учении Гегеля по сравнению с другими законами особое место, фигурирует в качестве основного закона при построении всей его философской системы. Система философии Гегеля и каждая ее часть строятся в соответствии с формулой «отрицание отрицания», обязательно имеют три раздела. Система в целом складывается у него из «Логики», «Философии природы» и «Философии духа». «Логика» состоит из учения о бытии, учения о сущности и учения о понятии; «Философия природы» делится на разделы: механизм, химизм и организм; «Философия духа» — на разделы: субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух. Содержание первых разделов «Логики», «Философии природы» и «Философии духа» имеет значение тезиса, вторых разделов — антитезиса, третьих — синтезиса. Точно так же, когда речь идет о системе в целом, «Логика» выступает как тезис, «Философия природы» — как антитезис и «Философия духа» — как синтезис.

Таким образом, Гегель, строя свою философскую систему, руководствовался сформулированным им на идеалистической основе законом отрицания отрицания как схемой, под которую он подгонял ход развития и мышления, и мира в целом.

Гегель схематизировал и сам закон отрицания отрицания. Он отождествил его с триадой, свел к формуле: тезис, антитезис и синтезис, и этот тройственный ритм движения стал навязывать всему духовному и материальному миру. Гегель-диалектик, отождествляя закон отрицания отрицания с триадой, выступил в данном

¹ Гегель. Соч., т. I, стр. 139.

случае как метафизик, подчиняющий все содержание этого закона насквозь искусственной формальной схеме.

Правда, Гегель, по-видимому, и сам чувствовал, что отождествление закона отрицания отрицания с триадой противоречит его истинному смыслу и расходится с требованием диалектического метода. Поэтому он говорил, что отрицание отрицания может иметь не только три, но и четыре ступени, что вся форма троичности «есть лишь совершенно поверхностная внешняя сторона способа познания»¹. Однако, делая подобные заявления, направленные против абсолютизирования триады и отождествления с ней закона отрицания отрицания, сам Гегель как идеалист построил по схеме триады всю свою метафизическую философскую систему, рассматривая ее как образец, которому должны следовать в своем движении и природа, и история общества.

Характерную черту философии Гегеля составляет противоречие между ее консервативной, реакционной системой и прогрессивным диалектическим методом, которое наложило свой отпечаток на все стороны его мировоззрения. В противоположность диалектическому методу гегелевская философская система является метафизической, ибо в ней движение идеи, а также, согласно учению Гегеля, и всего предметного мира имеет начало и конец, замкнуто в определенный круг. Начинается движение с не раскрывшей свое содержание и не осознавшей его идеи, идеи самой в себе, которая затем принимает форму природы. Завершается же это движение с возникновением философии Гегеля как якобы абсолютной истины.

Руководствуясь своей метафизической системой, Гегель рассматривал природу как ступень бытия идеи, лишил ее самостоятельного существования и вопреки требованиям диалектического метода отрицал развитие природы во времени. У Гегеля как идеалиста-диалектика отсутствовал диалектический взгляд на природу. Видя в ней лишь «отелесившуюся» идею, он полагал, что все совершающееся в природе есть результат развития идеи, процесс раскрытия ее содержания. «У Гегеля природа, — писал Энгельс, — как простое «отчуждение» идеи, не способна к развитию во времени; она может лишь разворачивать свое многообразие в пространстве,

¹ См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 210.

и, таким образом, осужденная на вечное повторение одних и тех же процессов, она выставляет одновременно и одну рядом с другой все заключающиеся в ней ступени развития»¹. Так в угоду своей метафизической системе Гегель навязывал природе бессмыслицу развития в пространстве, но не во времени, игнорируя то, что время является основным условием развития и что любое движение представляет собой единство пространства и времени.

Метафизичность гегелевской системы и ее несовместимость с диалектическим методом проявляются и в оценке Гегелем своей собственной философии, которая, согласно его взглядам, представляет собой высшую форму и конец развития идеи, где идея осознает самое себя и весь пройденный ею путь и становится абсолютной идеей. Круг развития идеи, согласно Гегелю, в его философии замыкается, восходящее движение прекращается, и дальнейший процесс движения может быть мыслим лишь как простое повторение идеей пройденного ею пути.

Противоречие между консервативной, реакционной системой Гегеля и его диалектическим методом особенно наглядно выступает при изложении им общественно-политических вопросов. Считая свою философию высшей ступенью развития идеи, когда человечество будто бы пришло к познанию абсолютной истины, Гегель учил, что этому якобы осуществившемуся в Германии высшему этапу развития идеи соответствует и наиболее совершенная немецкая система общественного и государственного устройства, а немецкий народ является избранным народом. Что же касается всех других народов мира, то они, по Гегелю, или уже сыграли свою роль в истории, или вообще не способны к самостоятельной исторической роли.

Выражением противоречия между методом и системой является и то, что метод Гегеля был обращен лишь к прошлому. Подчиняя метод требованиям своей метафизической философской системы, Гегель пользовался им лишь постольку, поскольку он стремился объяснить уже пройденный человечеством путь. При этом в объяснении прошлой истории человечества Гегелю удавалось иногда высказывать верные догадки, инте-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 287.

ресные мысли. Но диалектика совершенно не применялась Гегелем к настоящему, потому что он в соответствии со своей метафизической системой рассматривал настоящее как нечто уже законченное, неразвивающееся. Придя к выводу, что настоящее является конечной ступенью развития идеи, Гегель окончательно покинул диалектическую точку зрения и выступил уже как метафизик.

Так как метод Гегеля неприменим, согласно его взглядам, к настоящему, то тем более он неприменим и не применялся им к будущему, ибо будущее для Гегеля вообще исключено. Круг развития идеи, а тем самым и всего мира завершен, по Гегелю, в его философской системе как абсолютной истине. Процесс общественного развития, согласно метафизической системе философии Гегеля, закончился на почве немецкой действительности и получил свое высшее выражение в ее требовании сословной монархии как якобы идеальной формы государственного устройства.

Реакционность Гегеля в социологических воззрениях ярко проявилась в его попытке принизить историческую роль славянских и других народов, в проповеди идеи полезности войны для человечества, в утверждении, что войны предохраняют народы от гниения, якобы представляющего собой неизбежное следствие длительного мира. Эти и другие, подобные им, реакционные идеалистические измышления Гегеля неоднократно использовались милитаристскими националистическими силами Германии в целях подкрепления своей человеконенавистнической политики и практики международного разбоя.

Однако философия Гегеля сыграла свою положительную роль в истории не этими реакционными идеалистическими выводами, а своим диалектическим методом. Великой заслугой Гегеля было то, что он первый в истории философии дал формулировку основных законов диалектики, серьезно подорвал авторитет господствовавшего в его время в науке и философии метафизического метода изучения явлений природы и общества. При этом нельзя, конечно, забывать, что преодолеть метафизику Гегель не смог. Это объясняется, во-первых, тем, что он сам как идеолог буржуазии, как создатель стоящей над науками замкнутой идеалистической философской системы скатился вопреки своему методу на путь метафизических выводов, и, во-вторых,

тем, что его диалектический метод был идеалистическим, построенным на ложной, искусственной основе. Свою гениальную мысль о развитии через противоречия Гегель применял только к развитию идей, понятий, а не к действительному материальному миру, не к природе. Он имел дело лишь с диалектикой понятий, с чисто искусственными логическими переходами одних понятий в другие. Связь и переходы понятий в произведениях Гегеля не являются отражением действительных конкретных связей и переходов вещей и явлений внешнего мира. На это указывал и Ф. Энгельс в одном из писем Конраду Шмидту, в котором он говорил об отличии марксистской диалектики от диалектики Гегеля: «Сравните хотя бы у Маркса развитие от товара к капиталу с развитием у Гегеля от бытия к сущности, и у Вас будет прекрасная параллель: с одной стороны, конкретное развитие, как оно происходит в действительности, и, с другой стороны, абстрактная конструкция, в которой в высшей степени гениальные мысли и местами очень важные переходы, как, например, качества в количество и обратно, перерабатываются в кажущееся саморазвитие одного понятия из другого»¹.

Гегель не сумел открыть диалектические законы развития мира. Эта задача могла быть решена только с материалистических позиций; и она была решена идеологами и вождями рабочего класса Марксом и Энгельсом.

Замечательную обобщающую характеристику действительной исторической заслуги Гегеля дал В. И. Ленин в своих «Философских тетрадах», указав, что «Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое... **ИМЕННО ТАКОЕ ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ, ПРИРОДЫ...** Именно *угадал*, не больше»². Формулировка Гегелем основных законов диалектики и диалектическая разработка категорий явились результатом этой гениальной догадки, а не действительного знания закономерностей развития природы и общества. Поэтому, когда Гегель пытался конкретно объяснить процессы, совершающиеся в природе, и в особенности те или иные события всемирной истории, он

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 177.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 29, стр. 179.

оказывался беспомощным. Для научного объяснения явлений природы и общественно-исторических событий требовалось подлинное знание диалектических законов развития самого материального мира и их специфических форм проявления в природе, обществе и мышлении, а это осталось для Гегеля тайной.

Идеалистическая диалектика Гегеля — это диалектика идей, то есть в сущности диалектика обезличенного человеческого мышления, оторванного от его конкретного носителя — человека. Содержащиеся в ней гениальные мысли о развитии в силу ложного исходного пункта его философии насквозь пронизаны идеализмом, мистифицированы. У Гегеля в диалектике, писал Энгельс, господствует то же самое извращение всех действительных связей, как и во всех прочих разветвлениях его системы. Энгельс указывал, что извращение Гегелем диалектики «основано на том, что она должна быть, по Гегелю, «саморазвитием мысли», и потому диалектика вещей — это только ее отблеск. А на самом-то деле ведь диалектика в нашей голове — это только отражение действительно-го развития, которое совершается в мире природы и человеческого общества и подчиняется диалектическим формам»¹.

Таким образом, диалектика Гегеля была идеалистической, основывалась на неверных исходных положениях. Но рациональным содержанием своей диалектики — идеей саморазвития мира — Гегель оказал большое влияние на передовых мыслителей многих стран, в особенности Германии и России. Благодаря диалектическому методу, хотя и развитому на ложной, идеалистической основе, философия Гегеля заняла почетное место в истории философии, вошла в нее как один из теоретических источников марксизма.

Людвиг Фейербах Первым философом, подвергшим развернутой критике систему Гегеля, был представитель классической немецкой философии по линии материализма Людвиг Фейербах (1804—1872). До конца 30-х годов Фейербах был идеалистом и примыкал к группе левых гегельянцев. В 1839 году он выпустил работу «К критике философии Гегеля», свидетельствующую о его разрыве с идеализмом и переходе на позиции материализма. В 1841 году вышло самое

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 38, стр. 177.

крупное философское произведение Фейербаха — «Сущность христианства», в котором он выступил уже как зрелый материалист-метафизик и активный критик идеалистической философии и религии. Своими первыми материалистическими философскими произведениями, направленными против идеализма и религии, Фейербах восстановил материализм, вытесненный в первые десятилетия XIX века гегелевским идеализмом. Материализм Фейербаха явился выражением мировоззрения радикальной немецкой буржуазии 30—40-х годов XIX века, то есть того периода, когда в Германии назревала буржуазная революция.

С позиций метафизического материализма Фейербах дал наиболее развернутую и глубокую критику идеализма, в особенности идеализма Гегеля. Критикуя Гегеля, Фейербах показал, что гегелевская философия представляет собой философию тождества духа и природы, причем первичным в ней является дух. Природа у Гегеля, говорил Фейербах, сама по себе — ничто, она есть только осуществленная мысль, только объект, полагаемый духом. К истинному же объекту, к реальной природе Гегель, по словам Фейербаха, даже не подошел.

Раскрывая мистическую сущность гегелевской философии, Фейербах сделал вывод о ее родстве с богословием, заявив, что она является рациональным оплотом теологии. *«Кто не отказывается от философии Гегеля, — писал Фейербах, — тот не отказывается и от теологии. Учение Гегеля, что природа, реальность положена идеями, есть лишь рациональное выражение теологического учения, что природа сотворена богом, что материальное существо создано нематериальным, то есть абстрактным, существом»*¹.

Однако критика Фейербахом гегелевской философии, несмотря на ее большое историческое значение, имела ограниченный характер, так как она свелась лишь к раскрытию порочности идеалистического истолкования мира этой философией. Хотя Фейербах правильно заявлял, что применяемая Гегелем диалектика является идеалистической, но он не сумел понять, что в ней содержится также и рациональное зерно — гениальная мысль о самодвижении и поступательном развитии мира. Фейербах

¹ Людвиг Фейербах. Избр. философские произв., т. I. М., 1955, стр. 128.

видел в диалектике Гегеля лишь искусно построенную, но не заслуживающую внимания разновидность софистики. В этом заключается одна из самых серьезных ограниченностей фейербаховской критики философии Гегеля и одна из причин того, что Фейербах не преодолел гегелевскую философию, а, обнажив ее идеалистическую сущность, просто отбросил ее. Идеализму Гегеля Фейербах противопоставил материализм, что является его великой заслугой. Но сам он как был, так и остался метафизиком, и в этом слабая сторона его материализма.

Вопрос об отношении сознания к бытию Фейербах решал материалистически, доказывая, что бытие первично и является источником сознания, а сознание вторично, производно от бытия. «Действительное отношение мышления к бытию, — писал Фейербах, — таково: *бытие — субъект, мышление — предикат*»¹. При этом понятие бытия тождественно у Фейербаха понятию природы. Природа вечна, отдельные же ее предметы и явления временны, возникают и исчезают. Человек, говорил Фейербах, также является продуктом, частью природы, которая создала не только мастерскую его желудка, но и храм мозга.

В соответствии с материалистическим решением основного вопроса философии пространство и время Фейербах характеризовал как формы существования предметов и явлений природы. Он говорил, что нет ничего, что существовало бы вне пространства и времени, как нет и пустого, незаполненного пространства и времени.

Будучи материалистом во взглядах на природу, Фейербах выступал против дуализма, отрывающего духовное от материального, и говорил, что недопустимо отделять мышление от мозга и мыслить его независимым. В мозговом акте субъективная, духовная, и объективная, материальная, деятельность неразделимы. Об этом свидетельствует и то, говорил Фейербах, что мысли не находятся в нашем произвольном распоряжении, так что при умственной работе мы иногда, несмотря на все усилия нашей воли, не можем ни на шаг сдвинуться с места.

Однако наряду с материалистическим решением основного вопроса философии Фейербах, будучи метафи-

¹ Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 128.

зиком, в ряде случаев в трактовке самого понятия «материализм» проявлял непоследовательность и даже отказывался иногда считать себя материалистом. Я не материалист, говорил он, например, в 1845 году¹, потому что для меня материя — это пустая абстракция. Метафизически отрывая единичное от общего, Фейербах заявлял, что мы воспринимаем не материю, а лишь определенные чувственные индивидуальные вещи: эту воду, этот огонь, эту руку, этих животных. Подлинно материальным он считал лишь то, что непосредственно дано в чувственном восприятии, то есть индивидуальные чувственные предметы и явления. Таким образом, Фейербах, являясь материалистом-метафизиком, не дошел до уяснения философского понятия материи как объективной реальности.

Подобного рода непоследовательность в трактовке понятия материи наблюдалась у Фейербаха и в 50—60-х годах XIX века в связи с его отношением к так называемому вульгарному материализму Бюхнера, Фогта и Молешотта. Материализм, распространившийся последними, представлял собой вульгаризированную форму материализма XVIII века. Вульгарные материалисты игнорировали диалектический материализм, сбивались на путь отождествления мысли и материи, утверждая, что мозг выделяет мысль так же, как печень выделяет желчь. Считая мышление результатом только физиологических процессов в организме, вульгарные материалисты полностью отрицали социальную обусловленность мышления.

Фейербах подметил этот недостаток вульгарного физиологического материализма и высказал свое несогласие с ним. Но, правильно выражая свое несогласие с этой вульгаризированной формой материализма, Фейербах в то же время допустил ошибку, заявив: «Идя назад, я целиком с материалистами; идя вперед, я не с ними»². Ошибка Фейербаха заключается в том, что он, по словам Энгельса, смешал здесь материализм как общее мировоззрение, основанное на определенном понимании отношения материи и духа, с той опошленной, вульгаризированной формой, в которой материализм

¹ См. *Л. Фейербах. Избр. философские произв.*, т. II. М., 1955, стр. 420.

² Цит. по: *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 21, стр. 286.

XVIII века преподносили в середине прошлого столетия Бюхнер, Фогт и Молешотт. Критикуя вульгарных материалистов, Фейербах, отмечал Энгельс, был совершенно прав, когда он говорил, что исключительно естественно-научный материализм «составляет основу здания человеческого знания, но еще не самое здание», ибо человек живет не только в природе, но и в обществе¹.

Однако сам Фейербах как идеолог буржуазии не смог преодолеть ограниченность своего материализма и освободиться от идеализма во взглядах на общество, не смог двинуться вперед по пути достройки здания человеческого знания доверху, то есть не дошел до понимания того, что сознание людей определяется не только состоянием их тела и окружающей природой, но и главным образом материальными условиями жизни людей, их общественным бытием.

Материализм Фейербаха, будучи, как и французский материализм XVIII века, метафизическим, является особой разновидностью этой формы материализма — материализмом антропологическим. «Новая философия, — писал Фейербах, обосновывая свой антропологизм, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в единственный, универсальный и высший предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку»². За отправной пункт материалистического решения Фейербахом вопроса об отношении сознания к материи, духа к природе берется человек (антропос) вообще как природное, биологическое существо. При этом в своем обосновании первичности материи и вторичности сознания Фейербах исходил из человека как воплощения единства материального и духовного, доказывая, что тело человека первично, а сознание вторично. Каково состояние тела человека, таково и его сознание, психика. Человек Фейербаха, от которого он отталкивался при разработке своей философии, — это абстрактное, вне мира обитающее существо, это человек вообще, а не конкретно-исторический, реальный человек.

Рассматривая человека только как биологическое существо, как человека вообще, вне его общественных конкретно-исторических условий жизни, Фейербах лишал

¹ См. К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 288—289.

² Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 202.

себя возможности правильно ответить на вопрос, почему сознание людей, живущих в различных обществах или принадлежащих к разным социальным классам, неодинаково. Научный ответ на этот вопрос оказалось возможным дать только с позиций созданного Марксом и Энгельсом исторического материализма, исходящего из признания первичности общественного бытия и вторичности общественного сознания.

Большое внимание в своей философии Фейербах уделял разработке материалистической теории познания. Согласно его взглядам, исходным пунктом познания служат ощущения, источник же ощущений заключен в самом объективном, материальном мире. «Мое ощущение, — говорил Фейербах, — субъективно, но его основа или причина (Grund) объективна»¹. Ощущения свидетельствуют о существовании соответствующих им объектов и являются их отражениями.

На базе ощущений, указывал Фейербах, у человека возникает мышление. По содержанию мышление не говорит людям ничего другого, кроме того, что говорят чувства. Но вместе с тем оно отлично от чувств, ибо дает в связи то, что чувства дают раздельно. Посредством чувств, писал Фейербах, мы читаем книгу природы, понимаем же ее посредством мышления. В процессе мышления люди отыскивают в воспринятых чувствами различных явлениях сходное, общее и выражают его в понятиях. «Мыслить — это прежде всего значит воспринимать многое, разнородное и облекать его в соответствующие формы понятий»². Мы разделяем, говорил Фейербах, то, что разделено в природе, связываем то, что связано в ней, соподчиняем явления и вещи природы друг другу в отношении основания и следствия, причины и действия только потому, что они объективно находятся в таком же отношении.

Фейербах доказывал правильность показаний органов чувств, достоверность чувственных данных. Так, при помощи органа зрения, глаза, говорил он, человек получает истинное представление, например, о величине Солнца. На данном расстоянии мы не можем видеть Солнце бóльшим, чем оно нам кажется, но если мы сделаем отсюда вывод, что Солнце в действительности

¹ Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 572.

² Там же, стр. 272.

таково, каким оно кажется, то вина за это ложное заключение падает не на наши глаза, а на нас самих, потому что это восприятие мы не привели в связь с другими показаниями органов чувств, которые учат нас различать между истинной и кажущейся величиной предмета. Чувства, говорил Фейербах, дают нам правильные показания, но для понимания этих показаний надо их связывать посредством мышления. Мыслить — это и значит связно читать показания чувств.

Подчеркивая роль ощущений как источника знаний, Фейербах обращал внимание также на зависимость ощущений от сознания и заявлял, что органы чувств без сознания — ничто. Одно и то же, говорил Фейербах, смотрю ли я, например, без осознания или не смотрю вовсе. Он отмечал, что ощущения человека обязательно сопровождаются мыслью. Я не могу, писал он, видеть, не думая о том, что вижу. Таким образом, Фейербах принципиально правильно решал вопрос о соотношении и неразрывности ощущений и мышления. Но как метафизик, он не дошел до понимания того, что переход от ощущений к абстрактному мышлению есть скачок, что результаты мышления — это не простая сумма показаний органов чувств, а нечто качественно новое по сравнению с данными чувств.

Доказывая, что человек мыслит при помощи чувств, основывает свои суждения на чувственном материале, Фейербах отстаивал материалистический сенсуализм и критиковал рационалистов, и прежде всего Канта, за отрыв разума, мышления от показаний органов чувств, за утверждение, что истина постигается только чистым разумом. Фейербах писал, что «идеализм Канта, в котором вещи следуют рассудку, а не рассудок — вещам, есть не что иное, как реализация теологического представления о божественном уме, который не вещами определяется, а, наоборот, — их определяет»¹. В борьбе против идеалистов, за материалистическую теорию познания Фейербах исходил прежде всего из первичности материи и вторичности мышления и подчеркивал, что если бы не существовало материи, то не было бы и мышления. «Материя, — писал он, — есть существенный объект ума. Не будь материи, не было бы для разума

¹ Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 159.

ни побуждения, ни материала для мышления, не было бы содержания»¹.

Много места Фейербах отводил критике агностицизма Канта, опровержению его учения, разрывающего единый мир на мир познаваемых явлений и недоступный познанию мир «вещей в себе». Он решительно выступал против проповеди непознаваемости мира или ограничения его познаваемости ссылками на якобы недостаточное число органов чувств, имеющих у человека. «...У нас нет никакого основания воображать, — писал Фейербах, — что если бы человек имел больше чувств или органов, он познавал бы также больше свойств или вещей природы. Их не больше во внешнем мире, как в неорганической, так и в органической природе. У человека как раз столько чувств, сколько именно необходимо, чтобы воспринимать мир в его целостности, в его совокупности»².

Ленин в своих «Философских тетрадах», выделяя это высказывание Фейербаха, подчеркивал его важность для борьбы против агностицизма и отмечал, что органов чувств у человека не меньше, чем необходимо для того, чтобы бесконечно познавать объективный мир.

Проводя в целом материалистическую линию в теории познания, Фейербах, однако, детализируя некоторые ее вопросы, впадал в идеализм. Так, например, он не понимал роли общественно-исторической практики человечества как объективного критерия истины и давал ошибочную, по существу идеалистическую трактовку критерия истины, усматривая его в «человеческом роде». «Истинно то, — заявлял Фейербах, — что соответствует сущности рода; ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует»³.

Отсюда Фейербах делал вывод, что при решении вопроса об истинности или ложности данного суждения нужно исходить из того, что только род есть последнее мерило истины. Иными словами, критерием истины он считал согласие всех людей с тем или иным суждением. Только при условии этого согласия всех людей с данным суждением, говорил Фейербах, оно может считаться истиной. «...Если я мыслю согласно мерилу рода, —

¹ Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 157.

² Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. II, стр. 632—633.

³ Там же, стр. 192.

заявлял он, — значит я мыслю так, как *может* мыслить человек *вообще* и, стало быть, *должен* мыслить каждый в отдельности, если он хочет мыслить... истинно»¹. Подобное толкование критерия истины в познании свидетельствует о том, что в этом вопросе Фейербах ограничился лишь абстрактными рассуждениями и выступил как созерцатель, не понявший значения революционной практически-критической деятельности людей.

Фейербах был типичным представителем созерцательного материализма, он ограничивал задачи философии лишь познанием мира, не ставил перед собой цели изменить его. «Философия, — писал Фейербах, — есть познание того, *что есть*. Высший закон, высшая задача философии заключается в том, чтобы помыслить вещи в сущности *так*, познать их *такими, каковы они есть*»². Материалистически обосновывая процесс познания объективного мира как процесс взаимодействия между субъектом и объектом, человеком и окружающим его миром, Фейербах подчеркивал лишь момент воздействия объекта на субъект, внешнего мира на органы чувств человека, активную роль объекта. Что же касается другой стороны взаимодействия субъекта и объекта, обратного активного воздействия субъекта на объект, познающего человека на внешний мир, то эта сторона в теории познания Фейербаха разработки не получила. Познающий человек, согласно Фейербаху, выступает не в активной роли, а в роли созерцателя, пассивно воспринимающего воздействие окружающей среды. Процесс познания Фейербах по существу низводил до акта простого созерцания человеком внешнего мира.

Как уже отмечалось, одним из основных принципов, из которых исходил Фейербах при построении своей философской системы, является антропологизм. Антропологический принцип в философии метафизичен, узок. Логически он ведет к ограничению материализма областью природы, является препятствием на пути к материалистическому пониманию истории. Ограниченность антропологического принципа особенно отчетливо проявилась при решении Фейербахом основного вопроса философии применительно к обществу. Не будучи в состоянии объяснить изменение сознания людей неизмен-

¹ Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. II, стр. 192.

² Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 122.

ной природой человека, он в изменении сознания стал усматривать определяющую причину изменения форм общественного строя, выступил как идеалист. Антропологический принцип в философии, проводимый Фейербахом, обусловил односторонность его материализма, распространенного только на область явлений природы. Фейербах был материалистом «снизу», при объяснении природы, и идеалистом «сверху», при истолковании социальных явлений. Когда он пытался объяснить общественные явления, он тотчас покидал свои исходные материалистические позиции и выступал как идеалист. Например, главную причину смены форм общественного строя Фейербах видел в смене форм религии, вместо того чтобы смену форм религии объяснить сменой форм общественного строя.

Идеализм и метафизика пронизывают и все рассуждения Фейербаха о государстве. Для него характерно полное непонимание как классовой сущности государства, так и материальных причин его происхождения. Государство, по Фейербаху, — это осуществленная целостность человеческого существа, а глава государства — это представитель универсального человека, выразитель воли всего общества. Происхождение государства Фейербах ставил в прямую связь со степенью религиозности людей. Религия в обычном смысле, по Фейербаху, является препятствием для возникновения государства, а в случае его существования представляет собой решающую причину его разложения. Религиозный человек, отмечал Фейербах, не нуждается в человеке, так как все, что он должен получить от других людей, он надеется получить от бога. Поэтому вера в бога не способствует объединению людей в государство и не укрепляет существующее государство, а, наоборот, делает его ненужным. Фейербах был склонен объяснять происхождение государства тем, что люди стали надеяться больше друг на друга, а не на бога и поэтому объединились в государство. Не вера в бога, а сомнение людей в боге привело к созданию государства.

Фейербах выступал одновременно и как борец против идеалистической философии и как критик религии. Он обосновывал необходимость преодоления религии как препятствия на пути к политической свободе. Религия, говорил Фейербах, не отвечает ни теоретическим, ни практическим потребностям людей, она в корне

противоречит всей их жизни и мышлению. Опровергая религиозные догмы, Фейербах доказывал, что не бог создал человека, а человек — бога. Бог — это созданное людьми представление, он есть не что иное, как персонифицированное воплощение тех чаяний людей, которые они оказались не в состоянии осуществить на Земле. Бог — это сущность человека, вынесенная за пределы самого человека. Он является тем, чем человек хочет стать, но не может стать на Земле. Рассматривая бога как творение человека, как вознесенное на небеса воплощение человеческих стремлений, Фейербах указывал тем самым на земные корни религии. Заслуга Фейербаха-атеиста заключается в том, что он открыто высказал совершенно правильное положение, что никакого бога как сверхъестественного существа не было и нет, что бог — это плод фантазии людей, и призвал к борьбе против всех традиционных форм религии.

Однако атеизм, обосновываемый Фейербахом, не является последовательным атеизмом, что объясняется буржуазным мировоззрением Фейербаха и метафизическим характером его материализма. Будучи идеалистом при объяснении общественных явлений, Фейербах хотя и обратил внимание на земные истоки религии, но не дошел и не мог дойти до раскрытия ее материальных, классовых корней, имеющих в антагонистическом обществе своей основой отношения эксплуатации человека человеком. Фейербах не понял, что религия в любой ее форме — это опиум для народа, духовное орудие угнетения, используемое эксплуататорскими классами для упрочения своего господствующего положения.

Призывая к борьбе против религии, Фейербах не смог указать правильные пути этой борьбы, способы и средства преодоления религии. Более того, в его сочинениях, направленных против идеализма и религии, в том числе и в работе «Сущность христианства», которая, по словам Фейербаха, поссорила его с богом и с миром, очень значительны религиозно-этические, идеалистические наслоения.

Борясь против традиционных форм религии, Фейербах в то же время указывал на необходимость создания новой, земной религии, религии любви человека к человеку, религии, не признающей наличия бога как сверхъестественного существа. В этой новой религии, по мысли Фейербаха, место традиционного бога должен был за-

нять сам человек, а главным принципом религии провозглашалась вера в человека как бога для человека. Новая религия, религия любви, призвана была привести, по мнению Фейербаха, к упрочению связей между людьми, к укреплению государства.

Идеализм и метафизика Фейербаха во взглядах на общество нашли свое выражение и в его рассуждениях о морали, ее источниках и роли в жизни людей. Подход Фейербаха к объяснению морали, говорил Энгельс, по форме реалистичен, ибо за точку отправления он брал человека. Но человек Фейербаха — это не действительный конкретно-исторический человек, а пустая абстракция, мысленный образ, поскольку он ни слова не говорил о принадлежности человека к определенной общественной формации, к тому или иному социальному классу и т. п.

Отталкиваясь в решении вопросов морали от человека вообще, Фейербах смог высказать по этим вопросам лишь несколько общих, поверхностных, не выдерживающих научно-материалистической критики положений. Основой морали людей, по мнению Фейербаха, является врожденное стремление к счастью. К главным правилам морали он относил разумное самоограничение в поведении каждого человека и взаимную любовь между людьми. Проповедуемая Фейербахом мораль требовала бескорыстия в отношениях между людьми, распределения счастья между всеми. Мораль сводилась им к согласованию каждым человеком своего стремления к счастью со стремлением к счастью любого другого человека. Задача морали, по Фейербаху, заключается в том, чтобы сознательно и добровольно делать законом человеческого мышления и действия гармоническую связь между собственным и чужим стремлением к счастью, связь, вытекающую из самой природы в виде мужского и женского стремлений. В отношениях между мужчиной и женщиной, в половой любви, где наиболее наглядно и полно реализуется, по Фейербаху, взаимное стремление людей к счастью, видел он основание нравственных отношений, базис морали.

По аналогии с половым общением Фейербах рассматривал и все другие отношения между людьми. Нравственные отношения он склонен был видеть, например, в отношениях между продавцами и покупателями, поскольку благосостояние одних зависит от благосостоя-

ния других и в акте купли-продажи реализуется их взаимное стремление к счастью. В связи с этим Энгельс указывал, что, каковы бы ни были намерения Фейербаха при разработке им теории морали, она скроена у него, несмотря на ее абстрактность и антиисторичность, по мерке капиталистического общества.

Основные положения своей материалистической философии Фейербах сформулировал и изложил в конце 30-х — начале 40-х годов XIX века. В дальнейшем, на протяжении последующих тридцати лет жизни, не перейдя на позиции пролетариата, оказавшись в стороне от общественно-политической деятельности и достижений естественных наук, Фейербах не развил своего материализма дальше ни в одном крупном вопросе.

К числу его заслуг перед философией и наукой в последний период жизни можно отнести лишь критику идеализма в физиологии. В 1866 году Фейербах выступил против теории знаменитого немецкого естествоиспытателя, основателя новейшей физиологии Иоганна Мюллера и охарактеризовал его взгляды на источник и природу ощущений человека как «физиологический» идеализм.

Фейербах подверг критике утверждение Мюллера о том, что ощущения, например звука, света и т. п., являются только субъективными, порождаются самими органами чувств, представляют собой специфические энергии соответствующих органов чувств. Мюллер фактически отрицал, что ощущения являются образами объективной реальности. По Мюллеру, например, свет не является первопричиной появления ощущений света и цвета в нервной системе, в мозгу человека. То, что называется светом, говорил он, есть просто один из многих безразличных внешних раздражителей, который в данном случае воздействует на орган зрения, глаз, и возбуждает в последнем присущую ему специфическую энергию — световое ощущение.

Фейербах с позиций материалистической теории отражения вскрыл несостоятельность подобной трактовки сущности ощущений и роли органов чувств в их образовании. Он показал, что различные ощущения являются специфическими формами отражения, копиями различных процессов внешнего мира. Например, ощущение света, указывал Фейербах, представляет собой результат воздействия на орган зрения света как объективного

физического процесса, качественно отличного от других физических процессов — звуков, запахов и т. п., воздействие которых воспринимается другими органами чувств — органами слуха, обоняния и т. д. Субъективному ощущению света обычно предшествует свет как внешний, объективный физический процесс. Любые наши ощущения, говорил Фейербах, заявляют нам о существовании соответствующих внешних объектов и вызываются ими. Конечно, отмечал он, у людей, например, в результате удара по органу зрения, глазу, возникает световое ощущение, но это не действительный свет, это свет без внешнего света, «это свет, который не светит и не освещает, который воспринимаю только я, но не другой...»¹. Подлинно истинное ощущение света всегда является объективным по своему источнику и содержанию. Оно представляет собой отражение света как объективного физического процесса. Мое ощущение света, говорил Фейербах, субъективно, но его основа объективна. Значение фейербаховской критики «физиологического» идеализма высоко оценил В. И. Ленин в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм».

В историю философии Фейербах вошел как крупнейший мыслитель-материалист, труды которого явились одним из теоретических источников марксизма. Философской системой Фейербаха завершается период существования классической немецкой философии.

¹ Л. Фейербах. Избр. философские произв., т. I, стр. 575.

VII. ФИЛОСОФИЯ РУССКИХ РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДЕМОКРАТОВ XIX ВЕКА

Материализм Фейербаха был последним, заключительным звеном в развитии метафизического материализма. В начале 40-х годов XIX века в России возникла новая, высшая по сравнению с метафизическим материализмом, форма материализма — материализм революционных демократов, явившийся третьей основной формой материализма в истории философии.

В России середины XIX века противоречия между феодально-крепостническими производственными отношениями и новыми производительными силами начали перерастать в конфликт. Это привело к резкому обострению классовой борьбы в стране, к назреванию крестьянской буржуазно-демократической революции. В качестве идеологов назревавшей крестьянской революции выступили революционные демократы Белинский (1811—1848), Герцен (1812—1870), Чернышевский (1828—1889) и Добролюбов (1836—1861). В их трудах революционно-демократическое мировоззрение получило свое наиболее яркое выражение и философское обоснование.

Теоретическими источниками материалистической философии русских революционных демократов явились метафизический материализм Ломоносова, Радищева, Фейербаха и идеалистическая диалектика Гегеля, а также достижения русских и зарубежных естествоиспытателей. Отстаивая и развивая материализм, Белинский, Герцен, Чернышевский и Добролюбов сделали попытку освободить его от метафизики и обогатить диалектикой. Восприняв идеалистическую диалектику Гегеля, они стремились придать ей материалистический характер.

В разработке всех основных проблем философии революционные демократы пошли дальше своих предшественников — материалистов-метафизиков. Постепенно

двигаясь в направлении к диалектическому материализму, они создали особую, отличную от метафизической, форму материализма.

В. И. Ленин, определяя содержание и уровень развития философских воззрений А. И. Герцена, писал: «Герцен вплотную подошел к диалектическому материализму и остановился перед — историческим материализмом»¹. Эта ленинская характеристика философии Герцена может быть с полным основанием отнесена и к философии Белинского (в последний период его деятельности), Чернышевского, Добролюбова, а также и некоторых других революционных демократов, несмотря на имеющиеся у них различия в трактовке отдельных философских проблем.

Общее у революционных демократов с буржуазными материалистами-метафизиками состоит лишь в том, что они так же, как и все их предшественники, являлись материалистами при истолковании природы и идеалистами при объяснении жизни общества. Во всем же остальном, начиная с социальной сущности и кончая логическим содержанием, философия революционных демократов качественно отлична от предшествовавших ей форм материализма.

В объяснении явлений природы революционные демократы выступали как материалисты-диалектики. В истолковании социальных процессов они являлись в основном идеалистами-диалектиками, но двигались в направлении, приближавшем их к материалистическому пониманию истории.

Основной вопрос философии русские революционные демократы решали материалистически, ведя непримиримую борьбу со всеми разновидностями идеализма, и прежде всего с идеализмом Гегеля. Они считали, что первичным является природа, материя, а вторичным — мышление, сознание, и выступали с критикой тех философов, которые «хотят делить мир на *мыслимое* и *являемое*, уверяя, что только чистые идеи имеют настоящую действительность, а все, являемое, т. е. видимое, составляет только отражение этих высших идей»². Критикуя идеалистов, признающих дух, идеи первичными, а природу вторичной, Герцен писал: «Дух, мысль — результаты

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 21, стр. 256.

² Н. А. Добролюбов. Избр. философские произв., т. I, Госполитиздат, 1948, стр. 125.

материи и истории... А потому нельзя наукою мышления начинать и из нее выводить природу»¹. В том же плане выступал и Белинский, который заявлял, что у человека даже самые отвлеченные умственные представления все-таки суть не что иное, как результат деятельности материального субстрата, мозга.

Наиболее обстоятельную критику идеализма в лице самого яркого его представителя — Гегеля — дал Н. Г. Чернышевский. Он вскрыл также противоречие между принципами философии Гегеля и ее выводами, то есть между методом и системой, указав, что принципы Гегеля широки, мощны, а выводы узки, ничтожны, фальшивы и совершенно не соответствуют провозглашенным им принципам. «...Гегель, — писал Чернышевский, — был непоследователен, противоречил сам себе на каждом шагу... принимая его принципы, последовательному мыслителю надобно притти к выводам, совершенно различным от выставленных им выводов»². Однако, критикуя идеалистическую, метафизическую систему Гегеля, Чернышевский в то же время подчеркивал его большие заслуги в разработке диалектического метода.

Революционные демократы вели непримиримую борьбу не только с идеалистами по вопросу о соотношении материального и духовного, но и с вульгарными материалистами, отрицавшими активную роль сознания и пытавшимися свести психические явления к материальным физико-химическим процессам. Так, например, критикуя вульгарных материалистов, Добролюбов писал: «Нам кажутся смешны и жалки невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи»³. Критика революционными демократами вульгарного материализма является одной из наглядных иллюстраций того, что представленный в их работах материализм был более совершенным и зрелым, чем весь немарксистский материализм.

Русские материалисты XIX века пошли значительно дальше своих предшественников и в разработке проблем

¹ А. И. Герцен. Избр. философские произв. т. I, стр. 301.

² Н. Г. Чернышевский. Избр. философские соч., т. I. Госполитиздат, 1950, стр. 659.

³ Н. А. Добролюбов. Избр. философские произв., т. I, стр. 230—231.

гносеологии, вплотную подошли к диалектико-материалистической теории познания. Они учили, что источником знаний является чувственный опыт. Опыт, говорил Герцен, — хронологически первое в деле знания, в истории науки. Познание начинается с чувственных данных и развивается как процесс мышления. Органы чувств дают материал для мышления, посредством же теоретического мышления человек познает законы развития вещей и явлений.

Доказывая неразрывную связь между опытом и теоретическим мышлением, Герцен отмечал, что знания, не опирающиеся на опыт, не являются истинными, не есть наука, как не может считаться наукой и голый перечень фактов. Соответственно этому он обосновывал необходимость тесной связи философии с естествознанием, указывая, что философия, не связанная с естественными науками, не опирающаяся на факты, добываемые науками, — это идеализм. С другой стороны, писал он, науки, не связанные с философией, игнорирующие теоретическое мышление, неизбежно вырождаются, превращаясь в антикварные списки разрозненных фактов.

Русские материалисты XIX века рассматривали познание как исторический процесс, настаивали на необходимости тесной связи науки и философии с жизнью, с ее потребностями. Источник истины, говорили они, заключается в жизни. Новые истины являются всегда результатом новых процессов жизни. Поэтому и истинность тех или иных понятий надо доказывать всегда путем сопоставления их с действительностью, с самим ходом жизни.

Критерием истины в познании русские революционные демократы считали практику. «Практика, — писал Чернышевский, — великая разоблачительница обманов и самообольщений не только в практических делах, но также в делах чувства и мысли. Потому-то в науке ныне принята она существенным критерием всех спорных пунктов. «Что подлежит спору в теории, на чистоту решается практикою действительной жизни»¹.

Высказывания русских материалистов XIX века о практике и ее роли в познании свидетельствуют о том, что хотя они и не дошли до диалектико-материалистического понимания практики как общественно-историче-

¹ Н. Г. Чернышевский. Избр. философские соч., т. I, стр. 180.

ской производственной деятельности людей, однако близко подходили к такому ее толкованию.

Диалектическое рассмотрение процесса познания, конкретно-исторический подход к решению вопроса об истинности суждений человека особенно ярко проявились в знаменитом высказывании Чернышевского о конкретности истины. «...«Отвлеченной истины нет; истина конкретна», — указывал он, — конкретно понятие о предмете тогда, когда он представляется со всеми качествами и особенностями и в той обстановке, среди которой существует...»¹ Разъясняя это положение, Чернышевский подчеркивал, что при решении вопроса об истинности того или иного суждения надо всегда соотносываться с местом и временем соответствующих явлений природы или исторических событий, с условиями их происхождения и протекания. Например: благо или зло дождь? пагубна или благотворна война? — эти вопросы, говорил Чернышевский, являются отвлеченными, абстрактными, определенительно на них ответить нельзя. Для того чтобы дать на них ответ, надо знать, в каких условиях и как долго шел дождь, о какой войне идет речь и т. п.

На более высоком уровне по сравнению со своими предшественниками русские материалисты XIX века критиковали агностицизм. При этом они подвергали критике не только родоначальников агностицизма нового времени — философов XVIII века Юма и Канта, но и придерживавшихся кантианских взглядов естествоиспытателей XIX века — Вирхова, Дюбуа-Реймона, Гельмгольца.

Ведя борьбу с различными оттенками агностицизма, русские революционные демократы последовательно отстаивали игнорируемые агностиками материалистические положения об объективном существовании предметов, об объективности пространства, времени, причинной связи, о сходстве восприятий с предметами, об объективности содержания представлений и понятий человека.

Особенно глубокую критику Канта по этим вопросам дал Н. Г. Чернышевский. Опровергая утверждения Канта о том, что знания человека ограничиваются областью наглядных представлений, а предметный мир недоступен познанию, представляет собой «вещь в себе», он обосновывал материалистические положения о позна-

¹ Н. Г. Чернышевский. Избр. философские соч., т. I, стр. 667, примечание.

ваемости материального мира, о достоверности знаний человека. Чернышевский доказывал, что наши восприятия сходны с предметами внешнего мира, так как являются их копиями. Мы воспринимаем предметы такими, говорил он, какими они существуют, и знаем их такими, каковы они есть в действительности. Признавая сходство ощущений с предметами, Чернышевский приходил к заключению, что наши знания ощущений являются в то же время и знаниями внешних предметов. Предметы, «вещи в себе», утверждал он, вполне познаваемы как в своем объективно-реальном существовании, так и во всех своих качествах и отношениях. В мире нет ничего непознаваемого.

В. И. Ленин, имея в виду критику Чернышевским агностицизма Канта, отмечал, что Чернышевский стоит в ней вполне на уровне Энгельса. Высоко оценивая трактовку Чернышевским основных вопросов теории познания и его борьбы против агностицизма, Ленин писал: «Чернышевский — единственный действительно великий русский писатель, который сумел с 50-х годов вплоть до 88-го года остаться на уровне цельного философского материализма и отбросить жалкий вздор неокантианцев, позитивистов, махистов и прочих путаников. Но Чернышевский не сумел, вернее: не мог, в силу отсталости русской жизни, подняться до диалектического материализма Маркса и Энгельса»¹.

Одно из самых существенных отличий философии русских революционных демократов от философии их предшественников — материалистов XVII—XVIII веков, а также от философии Фейербаха состоит в том, что русские материалисты XIX века были диалектиками как во взглядах на природу, так и в понимании общественных явлений. Русские революционные демократы не сумели создать диалектику как науку о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Однако они вплотную подошли к материалистической диалектике, считали диалектику алгеброй революции.

В целом ряде произведений русские революционные демократы дали разработку в основном с материалистических позиций отдельных черт и категорий диалектики. Природу и общество они рассматривали в вечном непрерывном развитии, понимая его как процесс посту-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 384.

пательного движения от низшего к высшему. Так, например, Герцен писал: «Жизнь природы — непрерывное развитие, развитие отвлеченного простого, неполного, стихийного в конкретное полное, сложное... это — диалектика физического мира»¹. Много высказываний о поступательном движении общества имеется у Белинского. «Нет предела развитию человечества, — писал он, — и никогда человечество не скажет себе: *стой, довольно, больше идти некуда!*.. И в чем же бы состояла вечная жизнь человечества, чем бы наполнилась она, если бы ее развитие остановилось навсегда? Жизнь только в движении; в покое — смерть»².

В трудах русских материалистов XIX века содержатся интересные мысли о переходе количества в качество. Этот переход Чернышевский иллюстрировал на ряде примеров, в частности на примере образования воды в результате соединения водорода и кислорода. Говоря о появлении при переходе количества в качество новых качеств, он писал, что «из соединения в известной пропорции водорода и кислорода образуется вода, имеющая множество таких качеств, которых не было заметно ни в кислороде, ни в водороде»³.

Революционные демократы как диалектики вели непримиримую борьбу с метафизиками по вопросу о понимании источника движения и развития мира, который русские материалисты XIX века усматривали в борьбе противоположных начал. Они подвергали критике метафизиков за отрицание существования противоположностей и доказывали, что развитие действительности происходит через борьбу противоположных начал. Метафизики, говорил Белинский, не хотят видеть противоположностей в одном и том же предмете или явлении, они ищут в них только одно белое или черное, не понимая, что противоположности всегда связаны между собой и что без их борьбы не было бы никакого движения и развития. «...Живая истина, — утверждал Белинский, — состоит в единстве противоположностей»⁴.

¹ А. И. Герцен. Избр. философские произв., т. I, стр. 127.

² В. Г. Белинский. Избр. философские соч., т. II. Госполитиздат, 1948, стр. 146.

³ Н. Г. Чернышевский. Избр. философские соч., т. III. Госполитиздат, 1951, стр. 190.

⁴ В. Г. Белинский. Избр. философские соч., т. I. Госполитиздат, 1948, стр. 468.

Герцен, говоря о связи и борьбе противоположностей в явлениях органического мира, писал: «Все живое живо и истинно только, как целое, как внутреннее и внешнее, как всеобщее и единичное — сосуществующее. Жизнь связует эти моменты; жизнь — процесс их вечного перехода друг в друга»¹. Все живое Герцен характеризовал как состояние и результат борьбы противоположностей. Природа учит нас, говорил он, постоянно принимать противоположности в сочетании, в неразрывной связи. В ней не отделены бесконечное от конечного, вечное от временного, единство от многообразия. Единство противоположностей раскрывалось Герценом и на примере единства категорий внутреннего и внешнего. Он обосновывал неразрывность внутреннего и внешнего, доказывая, что внутреннее без внешнего не существует, что внешнее является предметным существованием внутреннего. Внутреннее потому внутреннее, говорил он, что оно имеет свое внешнее; в то же время внешнее как обнаружение внутреннего является без своего внутреннего пустой, бессмысленной, лишенной содержания формой.

Белинский, также обосновывая органическое единство внешнего и внутреннего как формы и содержания, писал: «Когда форма есть выражение содержания, она связана с ним так тесно, что отделить ее от содержания, значит уничтожить самое содержание; и наоборот: отделить содержание от формы, значит уничтожить форму»². Особенно много внимания Белинский уделял разработке и применению таких категорий диалектики, как необходимость и случайность. Раскрывая содержание этих категорий, он подводил под понятие «необходимые» такие явления природы и исторические события, которые не могли не произойти так, как они произошли, и не могли быть иными по сравнению с тем, каковы они есть в действительности. С понятием «случайные» Белинский связывал такие явления природы и исторические события, которые могли бы и не осуществиться, не стать действительностью или произойти иначе, чем они произошли, могли бы быть иными по сравнению с тем, что они представляют собой в данное время.

Наряду с указанием на различие между категориями необходимости и случайности Белинский подчеркивал их

¹ А. И. Герцен. Избр. философские произв., т. I, стр. 61.

² В. Г. Белинский. Полн. собр. соч., т. IX. Изд-во АН СССР, 1955, стр. 535.

связь, переходы друг в друга, рассматривал их как одну из форм единства противоположностей. Раскрывая содержание и диалектику категорий необходимости и случайности применительно к области животного мира, он говорил, что, например, рождение данного льва, продолжительность его жизни и смерть — все это явления случайные, так как данный лев мог быть и не быть, издохнуть, едва родясь, или дожить до старости. Но лев как род животных, составляющий звено в цепи развития животного мира, представляет собой необходимое явление. Точно так же человек, указывал Белинский, может умереть от случайности, изменение же или упадок целого общественного сословия не может быть делом случайным, здесь проявляется необходимость, действие общих законов.

Раскрывая содержание категорий необходимости и случайности на данных из истории русского общества, Белинский писал: «Разумеется, и в сфере истории все мелкое, ничтожное, случайное могло бы быть и не так, как было; но ее великие события, имеющие влияние на будущность народов, не могут быть иначе, как именно так, как они бывают, разумеется, в отношении к главному их смыслу, а не к подробностям проявления. Петр Великий мог построить Петербург, пожалуй, там, где теперь Шлиссельбург, или, по крайней мере, хоть немного выше, т. е. дальше от моря, чем теперь; мог сделать новой столицей Ревель или Ригу: во всем этом играла большую роль случайность, разные обстоятельства; но сущность дела была не в том, а в необходимости новой столицы на берегу моря, которая дала бы нам средство легко и удобно сноситься с Европою»¹.

В ряде случаев русские революционные демократы успешно применяли сформулированный Гегелем закон отрицания отрицания, часто трактуя его с материалистических позиций. В этом отношении особенно интересна работа Н. Г. Чернышевского «Критика философских предубеждений против общинного владения», в которой доказывается историческая необходимость перехода человечества к общественной форме собственности на землю и другие средства производства. Чернышевский отмечал в этой работе, что он не является последователем Гегеля, и в то же время подчеркивал, что Гегель

¹ В. Г. Белинский. Избр. философские соч., т. II, стр. 287.

оказал большую услугу науке созданием диалектики, своей формулировкой общих форм, по которым движется мировой процесс развития, положениями о поступательном характере движения, о преемственности форм в процессе всемирного развития. Основным результатом открытий Гегеля, писал Чернышевский, может быть выражен следующей аксиомой: «По форме, высшая степень развития сходна с началом, от которого оно отправляется»¹.

Совершенно очевидно, что Чернышевский в данном случае имел в виду взятый у Гегеля закон отрицания отрицания. Иллюстрируя всеобщность действия этого закона на примерах развития различных явлений природы и общества, он пришел к заключению, что «повсюду высшая степень развития представляется по форме возвращением к первобытной форме, которая заменялась противоположною на средней степени развития; повсюду очень сильное развитие содержания ведет к восстановлению той самой формы, которая была отвергаема развитием содержания не очень сильным»².

Законом отрицания отрицания Чернышевский мастерски пользовался для доказательства своего положения о необходимости установления общественной собственности на средства производства как исторически наивысшей и совершенной формы собственности. Первоначальной формой собственности на землю, говорил он, была общинная форма. Дальнейшее развитие общества необходимо приводит к замене общинной собственности на землю частной собственностью. Но этими двумя формами собственности, двумя ступенями развития собственности на землю история общества ограничиться не может. Частная собственность — это только промежуточная, средняя ступень, которая необходимо будет заменена высшей формой собственности — общественной собственностью на землю. Только эта форма собственности, отмечал Чернышевский, является единственно рациональной формой, которая соединяет выгоды земледельцев с улучшением земли, совершенствование методов производства с добросовестным исполнением работы и обеспечивает успешное развитие производства.

Раскрывая содержание и действие закона отрицания отрицания применительно к историческому процессу

¹ Н. Г. Чернышевский. Избр. философские соч., т. II. Госполитиздат, 1950, стр. 457.

² Там же, стр. 473—474.

смены форм собственности на землю и характеризуя этот закон как всеобщий, Чернышевский в то же время не исключал возможности для отдельных народов миновать форму частной собственности и под влиянием высокого уровня развития передовых народов перейти непосредственно от начальной, общинной, формы собственности к высшей, общественной, форме собственности.

В своих сочинениях Чернышевский дал замечательные образцы диалектики и высказал непоколебимую уверенность в неизбежной победе новых, прогрессивных форм общественной жизни. «...Вечная смена форм, — говорил он, — вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усиления того же стремления, высшего развития того же содержания, — кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, — о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие!.. Он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: «пусть будет, что будет, а будет в конце концов все-таки на нашей улице праздник!»»¹.

Русские революционные демократы, как и все материалисты до Маркса и Энгельса, были в основном идеалистами во взглядах на общество. Их идеализм в понимании социальных явлений выразился прежде всего в том, что главную движущую силу общественного прогресса они видели не в развитии материальных условий жизни общества, а в прогрессе разума, усматривали причину того или иного состояния общества в степени развития сознания. В соответствии с этим, говоря, например, о России, они утверждали, что господствовавший в то время в нашей стране феодально-крепостнический строй зиждился в первую очередь на неразумии и невежестве.

Как просветители, русские революционные демократы считали, что развитие истории общества находится в прямой зависимости от степени распространения в народе знаний. Однако при объяснении социальных вопросов у революционных демократов встречаются также многочисленные элементы материалистического понимания истории и материалистической диалектики. Так, Белинский говорил, что в истории развития человечества

¹ Н. Г. Чернышевский. Избр. философские соч., т. II, стр. 492.

большое значение имеет материальная нужда, материальная потребность. «Историк должен показать, — писал он, — что исходный пункт нравственного совершенства есть прежде всего материальная потребность, и что материальная нужда есть великий рычаг нравственной деятельности. Если б человек не нуждался в пище, в одежде, в жилище, в удобствах жизни, — он навсегда остался бы в животном состоянии. Этой истины может пугаться только детское чувство или пошлый идеализм»¹. Такие же идеи высказывали и другие революционные демократы, например Чернышевский, который писал, что материальные условия быта составляют коренную причину явлений общества, играют едва ли не первую роль в жизни.

При рассмотрении вопросов истории русские революционные демократы требовали исходить из фактов жизни, основывать свои взгляды и общественные теории на этих фактах. Добролюбов, например, резко критиковал социологов, которые в своих исследованиях и выводах исходят не из действительности, а из отвлеченных принципов, подгоняя под них реальную жизнь народа. Он неоднократно говорил о вторичности идей, о том, что идеи необходимо выводить из существующих фактов, так как не идеи, а факты жизни определяют ход истории. Новые факты действительности, отмечал он, образуют новые отношения между людьми, обуславливают пересмотр установившихся взглядов и возникновение новых.

Русские революционные демократы более последовательно, чем французские материалисты XVIII века, решали вопрос о соотношении общественной среды и сознания людей. Они систематически подчеркивали определяющую роль среды в формировании и изменении сознания. Люди, говорили они, — продукт общественной среды; их сознание, моральный облик — следствие общественного устройства. В работе «Очерк научных понятий» Чернышевский развивал мысль о том, что сознание людей вторично по отношению к их общественному положению, к данному состоянию общества: каково состояние общества и общественное положение людей, таково и их сознание — чувства и мысли.

¹ В. Г. Белинский. Избр. философские соч., т. II, стр. 149—150.

С материалистической точки зрения революционные демократы рассматривали и такое общественное явление, как искусство. Источник искусства они видели в жизни, говорили об искусстве как об одной из форм отражения действительности.

Согласно взглядам Чернышевского, прекрасное объективно и является принадлежностью самой действительности, прекрасное же в искусстве есть лишь отражение прекрасного в действительности. Разрабатывая свою теорию искусства, Чернышевский доказывал, что понятия прекрасного, представления о красоте у людей, принадлежащих к разным социальным группам, различны, а иногда и прямо противоположны.

Русские революционные демократы вели решительную борьбу с идеалистической теорией «искусство для искусства», обосновывали необходимость тесной связи искусства с жизнью, пропагандировали идею народности искусства. Только такое искусство достойно уважения, говорил Чернышевский, которое приносит пользу обществу. Искусство, бесполезное для жизни общества, не имеет права на существование.

Белинский, Герцен, Чернышевский и Добролюбов были воинствующими атеистами. Несмотря на цензурные рогатки, они вели неустанную борьбу против религии, пользовались любым поводом для показа вреда, наносимого ею широким массам народа.

В критике религии революционные демократы пошли дальше таких передовых буржуазных атеистов, как французские материалисты XVIII века и Фейербах. Они не ограничивались показом религии как результата невежества людей и их обмана и двигались по пути, ведущему к раскрытию социальных корней религии. Белинский, например, под несомненным влиянием работы Маркса «К еврейскому вопросу» в своей рецензии на книгу Григорьева «Еврейские секты в России» писал, что критика религиозного законодательства многих народов является в то же время и критикой их общественного строя, высказывал мысль о том, что причины религиозных взглядов коренятся в общественном устройстве.

Революционные демократы правильно понимали политическую роль религии в России. Они видели в религии идейную опору крепостничества и самодержавия, орудие затемнения сознания народных масс и удержания их в подчинении господствующим классам.

Русские материалисты XIX века как революционные демократы много места отводили в своих работах вопросу о роли народных масс и личности в истории, подчеркивали решающую роль народа в развитии человеческого общества. Симпатии революционных демократов, по их же признанию, находятся в соответствии с основной тенденцией истории — уничтожением дармодов и возвеличением труда. Лучшим средством реализации этой тенденции они считали крестьянскую революцию, а главным двигателем ее, как и истории вообще, — народные массы. Народы, говорил Герцен, — это колоссальные действующие лица всемирной драмы.

Русские революционные демократы признавали и роль отдельных личностей в истории, указывая, что выдающиеся личности накладывают печать своей деятельности на те или иные общественные явления и события. Но основное направление развития общества, а также отдельных его сторон, подчеркивали они, не зависит от великих личностей. Так, говоря о выдающихся деятелях, представляющих различные направления в литературе и искусстве, Добролюбов писал: «... не будь их, — то, что сделано ими, сделали бы другие. Не потому известное направление является в известную эпоху, что такой-то гений принес его откуда-то с другой планеты; а потому гений выражает известное направление, что элементы его уже выработались в обществе и только выразились и осуществились в одной личности более, чем в других»¹.

Революционные демократы много внимания уделяли выяснению вопроса о решающей роли общественных условий в формировании личности, показу зависимости развития личности от общества и происходящих в нем перемен. Создает человека природа, но развивает и образует его общество, утверждал Белинский. Говоря о великих поэтах, Белинский писал, что способность к поэзии как виду художественного творчества является качеством, с которым человек рождается; но для того чтобы стать великим поэтом, ему необходимы соответствующие социальные условия.

Обосновывая определяющую роль общественных условий жизни в формировании мировоззрения поэта и в направлении его поэзии, Белинский заявлял: «Думать, что поэта составляет один талант, — значит грубо

¹ Н. А. Добролюбов. Избр. философские произв., т. I, стр. 208.

ошибаться. Разумеется, прежде всего поэтом делает человека талант; но к этому *также* необходимы еще и характер, и образование, и направление, которые зависят от общества, среди которого является поэт»¹.

Человек, утверждали революционные демократы, не только природное, но и социальное существо; личность человека формируется под влиянием общественных условий жизни; судьбы людей определяются общественными движениями, процессами, совершающимися в обществе. «Природа, — писал Белинский, — творит великих полководцев, когда ей угодно, а не только на случай войны; но без войны и великий полководец проживет весь свой век, даже и не подозревая, что он — великий полководец: только во времена сильных движений общественных люди, одаренные от природы большими военными способностями, делают великими полководцами»².

Русские революционные демократы были непримиримыми врагами расизма и резко разоблачали различные его проявления. Критикуя теорию об особом происхождении отдельных рас и о коренном различии между людьми разных рас, Чернышевский раскрыл ее классовую сущность и показал, что эта теория создана прислужниками плантаторов рабовладельческих штатов Северо-американского Союза, заинтересованных в увековечении рабовладельческого строя.

Идеологи рабовладельцев, создавая эту теорию, стремились посредством якобы научных аргументов доказать, что люди белой расы предназначены самой природой для господства, люди же черной расы, негры, по самой своей природе — рабы.

Чернышевский отвергал эту теорию как противоречащую действительности и не имеющую ничего общего с истиной и считал, что все расы — и белая, и желтая, и черная — произошли от одних общих предков. Он доказывал, что расовые различия — цвет кожи, волос, форма черепа и профиля — возникли исторически и представляют собой чисто внешние, второстепенные признаки по сравнению с тем, что является общим и тождественным у людей всех рас, а именно по сравнению со структурой и функциями головного мозга. Никаких коренных различий между людьми разных рас нет. Люди всех рас,

¹ В. Г. Белинский, Полн. собр. соч., т. VII, Изд-во АН СССР, 1955, стр. 267.

² Там же.

говорил Чернышевский, одинаково способны к умственному и общекультурному развитию, к высшей цивилизации.

Чернышевский решительно выступал против попыток объяснять различия в уровне экономического, политического и культурного развития народов их расовыми особенностями. Он доказывал, что ключ к объяснению экономического и культурного процветания одних народов и отсталости других нужно искать не в расовых различиях этих народов, а в социально-исторических условиях их жизни, в их общественном положении. Так, говоря о народах желтой расы, Чернышевский подчеркивал, что некоторые из них, в прошлом находившиеся на высоком уровне цивилизации, давшие миру великих мыслителей, позднее пережили ряд падений цивилизации, оказались в состоянии застоя и упадка. Это объясняется, указывал он, не расовыми особенностями, а социально-историческими причинами — иноземным нашествием, гнетом и порабощением со стороны колонизаторов.

Революционные демократы были социалистами-утопистами. Их социалистическое учение сводилось к требованию освобождения крестьян с землей и к обоснованию общинного землевладения как формы развития русского общества по социалистическому пути. В действительности же, как показал Ленин, ничего социалистического в этом учении революционных демократов не содержалось. Если бы их требования были в России осуществлены, то это привело бы не к социализму, а лишь к более свободному и быстрому развитию капитализма.

Утопический социализм русских революционных демократов существенно отличается от утопических социалистических теорий западноевропейских мыслителей — Мора, Кампанеллы, Сен-Симона, Фурье, Оуэна. Русские революционные демократы подошли ближе этих мыслителей к научному социализму. В противоположность социалистам-утопистам Западной Европы, типичным реформистам, русские материалисты XIX века были революционерами. Практическое осуществление своего учения они связывали с крестьянской революцией, с революционным уничтожением помещичьего землевладения и царской монархии.

Выступая против феодально-крепостнического строя в России, русские революционные демократы в то же время разоблачали пороки утвердившегося в странах

Западной Европы капитализма. Острой критике подвергал капиталистические порядки Белинский. Капиталист, писал он, не может насильно заставить пролетария работать на себя, но он может не дать ему работы и обречь его и его семью на голодную смерть или толкнуть на преступление, ведущее на гильотину. Указывая, что вся фактическая власть, все влияние на государство сосредоточены при капитализме в руках владельцев средств производства, Белинский разоблачал формальный характер равенства, провозглашаемого в буржуазных конституциях, показывал классовую сущность буржуазной конституционной мишуры. Пролетарий перед законом равен с капиталистом, говорил Белинский, но «беда в том, что от этого равенства пролетарию ничуть не легче. Вечный работник собственника и капиталиста, пролетарий весь в его руках, весь его раб, ибо тот дает ему работу и произвольно назначает за нее плату. Этой платы бедному рабочему не всегда станет на дневную пищу и на лохмотья для него самого и для его семейства; а богатый собственник с этой платы берет 99 процентов на сто... Хорошо равенство!»¹.

Развивая мысль Белинского об эксплуататорской сущности капитализма, Добролюбов говорил, что рабочий класс в капиталистических странах находится под двойным гнетом — под гнетом объединившихся для борьбы с ним буржуазии и помещиков. С победой капитализма, указывает он, меняется только форма эксплуатации, становясь более утонченной, сущность же ее остается прежней.

Русские революционные демократы не только обличали капитализм, но и говорили о его неминуемом крахе. Высказывая мысль о неизбежности гибели капитализма, Герцен заявлял, что, когда работник протянет руку крестьянину, тогда окончится поглощение большинства на выработку светлой и роскошной жизни меньшинству, наступит конец буржуазного общества.

Вся жизнь и деятельность русских революционных демократов Белинского, Герцена, Чернышевского и Добролюбова является великим примером патриотизма, беззаветного служения своему народу и отечеству. Последовательные патриоты во всех своих делах, они внесли также ценный вклад и в научную разработку понятия

¹ В. Г. Белинский. Избр. философские соч., т. II, стр. 110.

«патриотизм». Патриотизм русские материалисты XIX века характеризовали как чувство любви человека к своей родине, проявляющееся в деятельности, направленной на ее процветание и возвышение. Патриотизм, говорил Белинский, — это любовь к отечеству независимо от того, какое бы оно ни было. Вместе с тем он подчеркивал, что эта любовь должна выражаться не в чувстве довольства настоящим, а в деятельности, способствующей дальнейшему прогрессу отечества. Подлинный патриотизм, писал Белинский, не имеет ничего общего с так называемым квасным патриотизмом, для которого характерны ненависть ко всему чужому и радость по поводу собственного безобразия и уродства, довольство своим, хотя бы и плохим. Настоящий патриотизм, говорили русские революционные демократы, выражается не только в том, чтобы принимать прежде всего к сердцу все свое, родное, но и в том, чтобы уметь видеть превосходство чужого над своим, стремиться воплотить в своем отечестве все прогрессивное, созданное другими народами.

Революционные демократы рассматривали патриотизм как чувство, исключаящее неприязнь к другим народам. «Патриотизм живой, деятельный именно и отличается тем, — писал Добролюбов, — что он исключает всякую международную вражду, и человек, одушевленный таким патриотизмом, готов трудиться для всего человечества, если только может быть ему полезен»¹. Подлинный патриотизм означает гармоническое сочетание чувств любви к своей родине с чувствами уважения к другим народам. Чрезмерное же расширение любви к себе и к своему, говорил Добролюбов, как правило, граничит с человеконенавистничеством и ведет к псевдопатриотизму. К числу псевдопатриотов русские революционные демократы относили капиталистов и всех тех, кто эксплуатирует своих соотечественников. Капиталисты, — говорил Белинский, — это люди без патриотизма, без всяких возвышенных чувств. Для них, например, война или мир, писал он, означают только повышение или понижение прибылей, а кроме этого их больше ничто не интересует. Если псевдопатриотам, говорил Добролюбов, «достанется возможность показать свою власть

¹ Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч. в шести томах, т. 3. ГИХЛ, 1936, стр. 227.

хоть на маленьком клочке земли в своем отечестве, они на этом клочке будут распоряжаться, как в завоеванной земле...»¹.

Патриотическая деятельность русских материалистов XIX века была весьма разносторонней, но особенно ярко она проявилась в их непримиримой революционной борьбе против крепостничества и монархии.

Материалистическая философия русских революционных демократов, упорно противостоявшая идеализму и религии, подготовила необходимые идейные предпосылки для успешного распространения в России диалектического материализма. Не случайно поэтому буржуазные историки философии, в том числе и представители русского идеализма, обосновавшиеся после Октябрьской революции за границей, питая лютую ненависть к диалектическому материализму как теоретической основе коммунизма, оспаривают оригинальность философии русских революционных демократов и, фальсифицируя историю русской философии, тщатся доказать, что русские материалисты XIX века являются всего лишь заурядными философами-идеалистами, пересказывающими взгляды западноевропейских идеалистов. Так, например, белоэмигрант Лосский в своей книге «История русской философии», изданной в 1951 году в Нью-Йорке, характеризуя мировоззрение Белинского, пишет: «Советские авторы утверждают, что в конце своей жизни Белинский под влиянием Фейербаха усвоил взгляды «антропологического материализма». Однако эти авторы получили указание советского правительства отыскать как можно больше материалистов среди представителей западноевропейской и русской культуры. Поэтому не следует принимать во внимание их утверждения. Они считают материалистом даже такого философа, как Спиноза. Из сочинений Белинского не видно, что он стал материалистом...» Опровергать эту «философскую аргументацию» Лосского нет никакой необходимости, ибо она говорит сама за себя, свидетельствуя о «теоретическом уровне» этого представителя закордонного русского идеализма.

Подлинная историческая роль революционных демократов в развитии русской и мировой философской мысли исчерпывающе выяснена марксистами Советского

¹ Н. А. Добролюбов. Полн. собр. соч. в шести томах, т. 3, стр. 230.

Союза, которые в своих многочисленных работах показали, что Белинский, Герцен, Чернышевский и Добролюбов являются создателями классической русской философии. Русские материалисты XIX века превзошли уровень философии своих предшественников — материалистов-метафизиков. Развивая материализм, они вплотную подошли к диалектическому материализму. Этот подход выразился в диалектико-материалистическом истолковании ими природы и отдельных социальных явлений и событий, в связи их философии с революционной борьбой.

В. И. Ленин, высоко оценивая философские взгляды, литературно-публицистическую и общественно-политическую деятельность русских революционных демократов, а также их борьбу против крепостничества и самодержавия, указывал, что от их сочинений веет духом классовой борьбы, и характеризовал их как предшественников русской социал-демократии.

VIII. ВОЗНИКНОВЕНИЕ ФИЛОСОФИИ МАРКСИЗМА

Борьба материализма против идеализма поднялась на качественно новую ступень с возникновением в 40-х годах XIX века философии пролетариата — диалектического и исторического материализма.

Прежние материалисты, борясь с идеализмом, не дали его всесторонней, исчерпывающей критики, так как сами они были идеалистами в понимании общества. К тому же все материалисты домарксовского периода, за исключением некоторых материалистов древнего мира и революционных демократов XIX века, были метафизиками. Материалисты до Маркса и Энгельса не могли вести последовательную и успешную борьбу с идеалистами также и потому, что, кроме революционных демократов XIX века, все они, как и идеалисты, были идеологами различных эксплуататорских классов.

Вот почему только с появлением диалектического материализма — высшей формы материализма в истории, дающей диалектико-материалистическое объяснение всех предметов и явлений как природы, так и общества, создалась реальная возможность для всесторонней критики идеализма и вытеснения его не только из области понимания природы, но и из его последнего убежища — из области истории общества.

Диалектический материализм — составная часть марксизма, его философская основа — создан идеологами и вождями пролетариата Карлом Марксом (1818—1883) и Фридрихом Энгельсом (1820—1895)¹. Родиной марксизма была Германия — страна назревавшей в 40-х годах XIX века буржуазной революции. Но марксизм интернационален как по содержанию, так и по своим

¹ См. *Т. И. Ойзерман. Формирование философии марксизма. М., 1962.*

источникам. Он явился учением, давшим ответы на вопросы, поставленные классовой борьбой пролетариата Англии, Франции, Германии, а также естествознанием и общественной мыслью человечества.

Период 30—40-х годов XIX века ознаменовался резким обострением борьбы между основными классами капиталистического общества — пролетариатом и буржуазией. В происходивших в то время выступлениях рабочего класса, выливавшихся иногда в форму восстаний, пролетариат все громче и отчетливее заявлял о своих классовых требованиях. Лионские восстания во Франции в 1831 и 1834 годах, восстание силезских ткачей в Германии в 1844 году, чартистское движение в Англии в конце 30-х — начале 40-х годов XIX века привлекли внимание передовых представителей прогрессивной буржуазной интеллигенции, и прежде всего Маркса и Энгельса, к вопросу о причинах, сущности и перспективах классовой борьбы пролетариата. Особенно большую роль в этом отношении сыграло первое пролетарское движение в общенациональном масштабе — чартистское движение в Англии, явившееся, по характеристике В. И. Ленина, подготовкой марксизма, предпоследним словом к нему.

Выступления пролетариата в передовых капиталистических странах Европы в 30—40-х годах XIX века были объективным показателем наличия социально-классовых предпосылок и условий для открытия материалистической диалектики и материалистического понимания истории, свидетельствовали о том, что в этом открытии назрела общественная потребность.

Передовая общественная мысль, непосредственно предшествовавшая возникновению марксизма, получила свое наиболее яркое выражение в английской классической буржуазной политической экономии, французском утопическом социализме и классической немецкой буржуазной философии. Исторически ценными, прогрессивными элементами, содержащимися в этих учениях, являлись теория трудовой стоимости в сочинениях Смита и Рикардо, гениальные догадки Сен-Симона и Фурье о некоторых чертах коммунистического общества и их критика буржуазного общества, идеалистическая диалектика в трудах Гегеля и материалистическое решение основного вопроса философии в работах Фейербаха. Эти учения явились вершиной развития общественной

теоретической мысли человечества в домарксовский период.

Дальнейшая разработка политической экономии, теории социализма и философии становилась возможной только на путях коренного изменения классовой сущности данных наук, могла быть осуществлена лишь идеологами пролетариата. Политическая экономия могла развиваться дальше только как пролетарская политическая экономия, теория социализма — лишь как теория научного социализма, философия — только как философия пролетариата, диалектический материализм. Следовательно, в рассматриваемый период назрела общественная потребность в революционном перевороте во всех этих трех областях общественной теоретической мысли и в качественном изменении их социальной сущности и содержания. Исходным пунктом для этого переворота и явилась английская классическая политическая экономия, французский утопический социализм и классическая немецкая философия, оказавшиеся основными исторически необходимыми теоретическими предпосылками и источниками марксизма.

Середина XIX века ознаменовалась также великими открытиями в области естествознания. Немецкими естествоиспытателями Майером и Гельмгольцем и английским физиком Джоулем был открыт закон сохранения и превращения энергии и дано естественнонаучное доказательство и обоснование того, что качественно различные формы единого, количественно сохраняющегося движения материи при определенных условиях превращаются друг в друга, то есть развитие материи было представлено как бесконечный процесс превращения одних форм ее движения в другие.

Немецкие естествоиспытатели Шванн и Шлейден создали клеточную теорию, доказали, что клетка является основой строения и развития всех растительных и животных организмов, и тем самым открыли общность между организмами, выражающуюся в том, что все они развиваются путем клеткообразования.

Великий английский ученый Чарлз Дарвин открыл законы развития живой природы, создал материалистическую теорию происхождения и развития видов растений и животных. Теория Дарвина утвердила в биологии исторический взгляд на развитие живой природы, дала

естественнонаучное объяснение общности происхождения качественно различных организмов и развития высших форм организмов из низших.

Закон сохранения и превращения энергии, клеточная теория строения организмов и учение о происхождении и развитии видов явились естественнонаучными предпосылками диалектического материализма, стали его естественнонаучной основой.

Марксизм, являясь закономерным продуктом предшествовавшей науки и философии, сформировался как результат открытия Марксом и Энгельсом наиболее общих законов развития мира. Он создавался основоположниками марксизма как единое, целостное учение, состоящее из трех частей: диалектического материализма, политической экономии и теории научного социализма.

Формирование материалистического мировоззрения Маркса и Энгельса, разработка ими основ диалектического материализма происходили в первой половине 40-х годов XIX века под непосредственным влиянием рабочего движения и естественнонаучных открытий, в процессе борьбы против идеалистической диалектики Гегеля и критики ограниченностей, недостатков метафизического материализма Фейербаха.

В начальный период своей деятельности, до второй половины 1843 года, Маркс и Энгельс были идеалистами-диалектиками. Они принимали диалектику Гегеля, но отрицательно относились к его метафизической системе и вытекавшим из нее реакционным политическим выводам. Общественно-политические воззрения Маркса и Энгельса в тот период были революционно-демократическими. Однако вместе с тем уже в 1842 году в мировоззрении Маркса, работавшего в г. Кёльне редактором оппозиционной прусскому правительству «Рейнской газеты», и Энгельса, изучавшего в то время положение рабочего класса Англии, наметился переход от идеализма к материализму и от революционного демократизма к коммунизму.

Характерной особенностью деятельности Маркса и Энгельса по критическому, творческому усвоению и переработке достижений предшествовавшей науки и философии являлось их стремление применять полученные знания на практике, искать с их помощью ответы на вопросы, выдвигаемые общественно-политической жизнью. Одной из причин, приведших Маркса и Энгельса

на путь пересмотра своих философских и общественно-политических взглядов, было обнаружение ими несостоятельности гегелевской диалектики как метода познания социальных явлений и ориентировки в общественно-политических событиях.

Особенно отчетливо это видно на примере перелома в мировоззрении Маркса. Маркс сам отмечал, что в 1842—1843 годах в период его работы в «Рейнской газете», ему пришлось высказываться в печати о месте и значении в жизни общества материальных интересов. «Рейнская газета» должна была откликаться на такие злободневные в Рейнской провинции вопросы, как вопрос об экономическом положении мозельских крестьян, о дроблении земельной собственности, о лесных порубках, о торговле и покровительственных пошлинах и т. д. При попытке освещать эти вопросы, руководствуясь диалектикой Гегеля и его учением о государстве и праве, Маркс потерпел неудачу, оказался в затруднительном положении. Вместе с тем он почувствовал, что экономические процессы и материальные интересы людей играют в жизни общества особенно важную роль, и пришел к выводу о необходимости заняться более глубоким изучением проблем политической экономии и критическим пересмотром философских и правовых воззрений Гегеля.

В период работы в «Рейнской газете» в поле зрения Маркса оказались и утопические коммунистические учения. Однако из-за недостаточно глубокого знания в то время утопических теорий коммунизма Маркс вынужден был отказаться от освещения и оценки их на страницах газеты.

После ухода в марте 1843 года из-за цензурных условий из редакции «Рейнской газеты» Маркс целиком отдался делу разрешения вставших перед ним в период работы в газете проблем. Тогда он написал большое сочинение, посвященное критике гегелевской философии права. В октябре 1843 года Маркс переехал в Париж и начал усиленно заниматься вопросами политической экономии и истории революционных движений. Здесь он посещал собрания рабочих, установил связи с руководителями немецких и французских тайных рабочих организаций.

1843—1844 годы являются периодом, когда завершился в основных чертах переход Маркса на позиции материализма и коммунизма, наметившийся во время

работы в «Рейнской газете». Об этом свидетельствуют его статьи в журнале «Немецко-французский ежегодник», первый выпуск которого был издан им в Париже в феврале 1844 года. В эти годы Маркс во Франции, а Энгельс в Англии независимо друг от друга сближались с рабочим движением, изучали положение пролетариата, выясняли его всемирно-историческую роль как единственного последовательно революционного класса буржуазного общества и, преодолевая идеалистическую диалектику и ограниченность метафизического материализма, закладывали основы диалектического материализма.

Процесс развития мировоззрения Маркса был весьма сложным и отнюдь не представлял собой простого перехода от идеализма Гегеля к материализму Фейербаха и затем к диалектическому материализму, как это изображалось, например, такой схемой: до 1841—1842 годов Маркс был идеалистом-гегельянцем, затем стал материалистом-фейербахианцем и лишь после 1845 года перешел на позиции диалектического материализма.

Подобное схематичное изображение философской эволюции Маркса является ошибочным и противоречит действительному процессу создания философии пролетариата, свидетельствующему о том, что Маркс никогда не был фейербахианцем, то есть материалистом-метафизиком. Конечно, Фейербах своим материалистическим решением основного вопроса философии и критикой идеализма Гегеля оказал большое влияние как на Маркса, так и на Энгельса в том смысле, что он облегчил их работу по преодолению идеалистической диалектики, ускорил процесс создания ими диалектического материализма. Однако вместе с тем нельзя забывать, что решение Фейербахом основного вопроса философии носило антропологический характер. Фейербах не знал конкретного исторического человека и его общественного бытия. Взяв у Фейербаха материалистическое решение основного вопроса философии, Маркс и Энгельс придали этому решению всесторонний диалектический характер, ввели в философию неизвестное всему предшествовавшему материализму понятие исторически изменяющегося общественного бытия.

Действительный процесс перехода Маркса от идеализма на позиции создаваемого им диалектического материализма был единым двусторонним процессом мате-

риалистической переработки рационального содержания гегелевской диалектики и диалектической трактовки материалистического решения основного вопроса философии, одновременным процессом преодоления идеалистической диалектики и метафизического материализма и закладывания основ диалектического материализма.

Философия Маркса и Энгельса качественно отлична как от философии Фейербаха, так и от философии Гегеля. Гегелевская диалектика представляла собой диалектику идей, понятий. Гегель, по словам Ленина, лишь угадал в диалектике понятий диалектику вещей. В противоположность Гегелю, Маркс и Энгельс открыли диалектику вещей и показали, что диалектика понятий является отражением в сознании человека диалектики объективного мира.

Переход Маркса от идеализма к диалектическому материализму, начавшийся в 1843 году, особенно ярко проявился во введении к его работе «К критике гегелевской философии права», опубликованном в феврале 1844 года в журнале «Немецко-французский ежегодник». Говоря о развитии своего мировоззрения после ухода из «Рейнской газеты» и об этом первом своем материалистическом труде, Маркс впоследствии писал: «Первая работа, которую я предпринял для разрешения обуревавших меня сомнений, был критический разбор гегелевской философии права; введение к этой работе появилось в 1844 г. в издававшемся в Париже «Deutsch-Französische Jahrbücher». Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях...»¹

Во введении к работе «К критике гегелевской философии права» Маркс уже материалистически трактовал вопросы государства, права, философии, религии. В отличие от всех прежних философов он совершенно по-новому понимал задачи разрабатываемой им философии, видел в ней орудие изменения мира, ставил ее на службу практике политической борьбы. В соответствии с этим критику гегелевской философии права Маркс рассматривал с точки зрения ее практического политиче-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 13, стр. 6.

ского значения, как критический анализ современного ему государства и связанной с ним действительности и самое решительное отрицание существующей формы немецкого политического и правового сознания.

Вместе с тем Маркс подчеркивал большое значение передовых идей в преобразовании общества и государства и указывал на необходимость распространения их в народных массах как главном двигателе общественного прогресса. Материалистически обосновывая роль революционной теории и соотношение ее с революционной практикой, Маркс писал: «Оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой; но и теория становится материальной силой, как только она овладевает массами»¹.

Огромное значение введения Маркса к его работе «К критике гегелевской философии права» состоит в том, что здесь он впервые выступил в качестве революционера, обратившись уже непосредственно к пролетариату как вождю народных масс и рассматривал свою философию как философию пролетариата, как идейное оружие его борьбы за революционное переустройство общества. «Подобно тому, — указывал Маркс, — как философия находит в пролетариате свое *материальное* оружие, так и пролетариат находит в философии свое *духовное* оружие...»²

Критикуя гегелевскую философию государства и права, Маркс осуществил первый исключительно плодотворный опыт распространения материализма на область социальных явлений. Он впервые в истории показал силу и действенность материалистической диалектики как метода, дающего возможность открывать объективные закономерности общественного развития, позволяющего последовательно решать задачи познания и революционного изменения мира, которые не могли быть решены ни с позиций идеалистической диалектики, ни с позиций метафизического материализма.

Таким образом, во введении к работе «К критике гегелевской философии права» Маркс начал разработку принципов материалистической диалектики и материалистического понимания истории.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 1, стр. 422.

² Там же, стр. 428.

Дальнейшим шагом молодого Маркса в разработке материалистического понимания истории явились «Экономическо-философские рукописи», подготовленные в апреле—августе 1844 года; в них Маркс в качестве центральных впервые в своих исследованиях поставил проблемы политической экономии и научного коммунизма.

В этих рукописях Маркс пользуется еще некоторыми категориями предшественников, например категорией «отчуждение», хотя вкладывает в нее уже свое классово-экономическое содержание.

В экономических рукописях Маркс оперирует в качестве основных двумя взаимосвязанными категориями — отчужденного труда и частной собственности.

Маркс показывает, что отчуждение труда в условиях господства частной собственности выражается в отношении рабочего к продукту труда как к предмету чуждому и над ним господствующему, а также в отношении труда к акту производства в самом процессе труда; последнее, по Марксу, есть самоотчуждение, отношение рабочего к его собственной деятельности как к чему-то чуждому, ему не принадлежащему. Частную собственность Маркс определяет как резюмированное выражение отчужденного труда; как отношение рабочего к труду и продукту своего труда и к капиталисту и отношение капиталиста к рабочему и продукту его труда.

Рабочий, пишет Маркс, в условиях частной собственности стал товаром, и счастье для него, если ему удастся найти покупателя; рабочий вынужден продавать себя и свое человеческое достоинство; он низводится до роли машины, до роли раба капитала, который командует над трудом и его продуктами.

В частной собственности, в экономике Маркс видит материальный фундамент отчуждения, в ее движении — эмпирическую и теоретическую основу революционного процесса. Подходя конкретно-исторически к частной собственности, К. Маркс подчеркивает, что если прежде человеческая жизнь нуждалась в частной собственности, то теперь уже настало время, когда она нуждается в ее упразднении.

С упразднением частной собственности Маркс связывает упразднение всякого отчуждения: экономического, политического, религиозного.

Для уничтожения частной собственности, а следовательно, и всех видов отчуждения необходимо практиче-

ское осуществление коммунизма. «Для уничтожения *идеи* частной собственности вполне достаточно *идеи* коммунизма,— пишет Маркс.— Для уничтожения же частной собственности в реальной действительности требуется *действительное* коммунистическое действие. История принесет с собою это коммунистическое действие...»¹

Коммунизм, по Марксу, достижимый лишь путем уничтожения частной собственности, означает практический, реальный гуманизм.

Одновременно с Марксом к разработке принципов материалистического понимания истории приступил и Энгельс, о чем свидетельствует его статья «Наброски к критике политической экономии», которая также была опубликована в журнале «Немецко-французский ежегодник» в феврале 1844 года. Первая встреча Маркса и Энгельса состоялась еще в ноябре 1842 года, когда Маркс работал в «Рейнской газете». В августе 1844 года в Париже Энгельс по пути из Англии в Германию вторично встретился с Марксом, и с тех пор между ними установилась крепкая дружба, связавшая их на всю жизнь. С этого времени Маркс и Энгельс начали совместно работать над созданием диалектического материализма, пролетарской политической экономии и теории научного социализма.

Дальнейшая разработка марксистской философии была осуществлена прежде всего в таких трудах, как совместно написанные Марксом и Энгельсом книги «Святое семейство» и «Немецкая идеология», а также в работе Маркса «Нищета философии».

К. Маркс и Ф. Энгельс.
«Святое семейство»

Книга «Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании» явилась первым совместным произведением Маркса и Энгельса, в котором они, формируя свое диалектико-материалистическое мировоззрение, повели развернутую борьбу против гегелевской философии и ее эпигонов — младогегельянцев. Написанное в сентябре — ноябре 1844 года, это произведение вышло в свет в феврале 1845 года. Большая часть книги была написана Марксом.

«Святое семейство» — шуточное прозвище, данное Марксом группе младогегельянцев, в особенности

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956, стр. 606.

братьям Бруно и Эдгару Бауэрам, издававшим в Шарлоттенбурге с декабря 1843 по октябрь 1844 года ежемесячный печатный орган — «Всеобщую литературную газету». Младогегельянцы составляли левое течение гегельянцев, к которому до середины 1842 года примыкали и Маркс с Энгельсом. Представители младогегельянцев в первый период деятельности ориентировались на прогрессивные стороны философии Гегеля, на его диалектику. Известную положительную роль они сыграли своей критикой религии.

Однако уже в середине 1842 года в связи с обострением классовой борьбы в Германии среди младогегельянцев начались серьезные теоретические и политические разногласия, завершившиеся расколом этого течения. Маркс и Энгельс порвали с младогегельянами, с идеализмом и со своими революционно-демократическими взглядами и с 1843 года приступили к разработке диалектического материализма и научной, материалистической теории коммунизма. Братья Бауэры и ряд других младогегельянцев, будучи выразителями взглядов радикальной буржуазии, боявшейся революционного движения народных масс, в это же время пошли резко вправо. Оставаясь в основном в пределах гегелевского идеализма, они стали трактовать многие философские и общественно-политические вопросы субъективно-идеалистически. Представители «святого семейства» начали отождествлять человека с его самосознанием, а практику человека — с мыслительной деятельностью. Главной движущей силой истории они считали взгляды критически мыслящих личностей, представителей «критической критики», к коим причисляли и себя, в то же время категорически отрицая решающую роль народных масс в истории.

К тому времени, когда Маркс и Энгельс начали работать совместно, младогегельянство в целом превратилось в умиравший гегелевский идеализм, являвшийся одним из серьезных препятствий на пути распространения создаваемого ими диалектического материализма среди трудящихся масс. Этим и объясняется написание Марксом и Энгельсом произведения «Святое семейство», в котором они решили дать критику взглядов братьев Бауэров и К^о по всему кругу актуальных для рассматриваемого периода философских и политических проблем. Критика Марксом и Энгельсом в «Святом семей-

стве» младогегельянского течения была столь глубокой и разносторонней, что оказалась смертным приговором этому течению.

Однако «Святое семейство» исторически ценно не только первой развернутой материалистической критикой идеализма, но и главным образом тем, что в нем Маркс и Энгельс впервые сформулировали и начали разрабатывать целый ряд проблем диалектического и исторического материализма.

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс раскритиковали идеалистические взгляды на историю, проповедуемые «критической критикой», представители которой пытались объяснять ход истории чисто идеологическими факторами: политическими, литературными, теологическими. «Подобно тому, — писал Маркс, — как она («критическая критика». — А. М.) отделяет мышление от чувств, душу от тела, себя самое от мира, точно так же она отрывает историю от естествознания и промышленности, усматривая материнское лоно истории не в грубо-материальном производстве на земле, а в туманных облачных образованиях на небе»¹.

В процессе борьбы с идеалистическим пониманием Бруно Бауэром и К^о истории Маркс и Энгельс уже в рассматриваемом произведении подошли к формулировке основного положения материалистического понимания истории — положения об определяющей роли способа производства в развитии общества. Они отмечали, что с идеалистических позиций «критической критики», игнорирующей теоретическое и практическое отношение человека к природе, исключающей естествознание и промышленность, невозможно даже приступить к познанию исторической действительности.

Разрабатывая материалистическое понимание истории, одним из коренных положений которого является признание народных масс главной производительной и движущей силой истории, Маркс и Энгельс видели основную практическую задачу в соединении своего учения с жизнью и борьбой пролетариата и других трудящихся масс, в том, чтобы сделать их борьбу организованной, сознательной и целеустремленной. На пути решения Марксом и Энгельсом этой задачи стояли младогегельянцы, которые считали народные массы

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 166.

противниками всякой теории, инертной, консервативной силой, тормозящей поступательный ход истории. Бруно Бауэр и К^о утверждали, будто те события всемирной истории, которые вызывали у масс повышенный интерес и сопровождалась их активным участием, неизбежно терпели поражение, оказывались безуспешными.

Маркс и Энгельс доказали несостоятельность и реакционность этих идеалистических взглядов младогегельянцев на роль народных масс в истории и противопоставили им диалектико-материалистическое понимание этого вопроса, согласно которому решающая роль в развитии и исходе исторических событий принадлежит не теории и ее отдельным носителям — критически мыслящим личностям, а народным массам, не идеям, а материальным интересам народа.

Маркс обратил внимание на необходимость при оценке характера и результатов исторических событий учитывать прежде всего то, насколько и какие массы были в них заинтересованы. На примере французской буржуазной революции 1789—1794 годов он показал, что буржуазия в ходе этой революции, добиваясь реализации своего интереса, выдавала его за интерес всего третьего сословия, и это явилось одним из решающих факторов победы французской буржуазной революции. Но если эта революция, говорил Маркс, была неудачна для массы крестьян и рабочих, то «не потому, что масса была *«заинтересована»* в ней (как это пытались изобразить Бруно Бауэр и К^о.— А. М.), а потому, что для самой многочисленной части массы, части, отличной от буржуазии, принцип революции не был ее *действительным* интересом, не был ее *собственным* революционным принципом, а был *только «идеей»*, следовательно только предметом временного *энтузиазма* и только кажущегося *подъема*»¹.

Таким образом, идеалистическому положению младогегельянцев о массе как тормозе общественного прогресса Маркс в «Святом семействе», во-первых, противопоставил свой материалистический тезис о массе как главном двигателе развития общества и, во-вторых, указал на необходимость диалектического, конкретно-исторического подхода к самому содержанию понятия массы, на необходимость выяснения классового состава массы.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 89.

В связи с критикой идеалистического и вместе с тем метафизического понимания младогегельянцами роли народных масс Карл Маркс сформулировал в «Святом семействе» открытую им закономерность повышения творческой роли народных масс в ходе общественного прогресса. Он пришел к выводу, что вместе с основательностью исторического действия необходимо растет и объем массы, делом которой оно является.

В «Святом семействе» Маркс и Энгельс, распространяя материализм на социальные явления, разработали основы диалектико-материалистической теории классов и классовой борьбы. В самых общих чертах, в отдельных высказываниях они уже говорили о всемирно-исторической роли пролетариата как класса, который должен будет покончить с породившим его буржуазным обществом и построить бесклассовое общество.

Маркс и Энгельс указывали, что многие их предшественники-социологи видели связь существования классов с частной собственностью, но не понимали законов и перспектив развития частной собственности, связанных с ней классов и классовых противоположностей. Они отправлялись в своих исследованиях от факта богатства народов, создаваемого частной собственностью, и приходили обычно к выводам, оправдывавшим частную собственность. В отличие от своих предшественников Маркс и Энгельс исходили из факта связи частной собственности с бедностью и делали вывод, что в целях уничтожения бедности нужно ликвидировать частную собственность и основанное на ней классовое общество.

Буржуазия и пролетариат, говорил Маркс, являются классами, одинаково порожденными и порождаемыми частной собственностью. Но буржуазия видит в частной собственности удовлетворение и основу своего существования и могущества, пролетариат же видит в ней основу своего нечеловеческого существования, унижения и бессилия. Пролетариат и буржуазия, отмечал Маркс,— это противоположности, образующие капиталистическое общество. Между ними постоянно существует антагонизм. Буржуазия представляет собой консервативную сторону этого антагонизма, она стремится сохранить частную собственность, пролетариат же является революционной стороной антагонизма, он стремится упразднить частную собственность, делающую его пролетариатом.

Всемирно-историческая роль пролетариата заключается в том, делал вывод Маркс, что «пролетариат приводит в исполнение приговор, который частная собственность, порождая пролетариат, выносит себе самой, точно так же как он приводит в исполнение приговор, который наемный труд выносит самому себе, производя чужое богатство и собственную нищету. Одержав победу, пролетариат никоим образом не становится абсолютной стороной общества, ибо он одерживает победу, только упраздняя самого себя и свою противоположность»¹.

Раскрывая объективную всемирно-историческую освободительную роль пролетариата, обусловленную его социальным положением в буржуазном обществе, Маркс и Энгельс в «Святом семействе» начали также разработку вопроса о роли сознания, то есть субъективного фактора, в деле реализации пролетариатом своей всемирно-исторической освободительной миссии.

Маркс отмечал, что значительная часть пролетариата Англии и Франции уже начинает сознавать свою классовую задачу и работает над тем, чтобы полностью осознать, что пролетариат может и должен сам себя освободить. Анализируя общественное бытие пролетариата, Маркс указывал на материальную необходимость и неизбежность осознания пролетариатом своего жизненного положения и исторического назначения, а также на неизбежность революционного, практического осуществления пролетариатом своих целей, совпадающих с общечеловеческими целями. Пролетариат, писал Маркс, «не может уничтожить своих собственных жизненных условий, не уничтожив *всех* бесчеловечных жизненных условий современного общества, сконцентрированных в его собственном положении. Он не напрасно проходит суровую, но закаляющую школу *труда*. Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предугадываются его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 39.

² Там же, стр. 40.

В «Святом семействе» Маркс продолжил начатую им в «Немецко-французском ежегоднике» разработку теории государства. Критикуя Бруно Бауэра, говорившего о государстве как о некоем философском идеале социального устройства, в соответствии с которым люди организуют свою общественную жизнь, Маркс дал материалистическую трактовку государства, высказал мысль о материальной основе и историческом характере государства. В противовес Бауэру, смешивавшему государство и общество, Маркс расчленил их, говоря о современном ему государстве как о надстройке над гражданским обществом, то есть над совокупностью буржуазных производственных отношений, являющихся материальной основой государства.

Опровергнув идеалистический тезис Бруно Бауэра о политических отношениях между людьми как определяющих все их другие связи и отношения, Маркс противопоставил ему свой, материалистический тезис, согласно которому определяющей первичной связью между людьми является не политическая, а гражданская жизнь, то есть общественно-производственные отношения. «Только *политическое суеверие*, — писал Маркс, — способно еще воображать в наше время, что государство должно скреплять гражданскую жизнь, между тем как в действительности, наоборот, гражданская жизнь скрепляет государство»¹.

В «Святом семействе» Маркс в терминах, еще не типичных для его зрелых работ, по существу уже высказал в общих чертах мысль о делении всех общественных отношений на материальные и идеологические, первичные и вторичные, базисные и надстроечные, определяющие и определяемые.

В рассматриваемом произведении Маркс сделал значительный шаг вперед в материалистической разработке не решенного прежними философами и социологами вопроса об источнике идей и их роли в социальном развитии. Общую материалистическую трактовку этого вопроса он впервые дал, как уже отмечалось, во введении к своей работе «К критике гегелевской философии права». Здесь он продолжил его разработку. Критикуя идеалистическое высказывание Бруно Бауэра о том, что идеи, вызванные к жизни французской буржуазной

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 134.

революцией конца XVIII века, не выводили за пределы того строя, который они хотели ниспровергнуть, Маркс дал материалистическое истолкование идей и их роли, доказав, что идеи могут оказывать влияние на развитие и исход соответствующих исторических событий. Но такое влияние они оказывают не сами по себе, а через посредство практической деятельности народных масс, овладевших идеями, отвечающими их материальным интересам. «Идеи,— писал Маркс,— никогда не могут выводить за пределы старого мирового порядка: во всех случаях они могут выводить только за пределы идей старого мирового порядка. Идеи вообще *ничего* не могут *осуществить*. Для осуществления идей требуются люди, которые должны употребить практическую силу»¹.

Маркс указывал, что связанное с французской буржуазной революцией революционное движение и последующие выступления народных масс породили выводящую за пределы идей старого мирового порядка коммунистическую идею (учения социалистов-утопистов), которая при ее последовательном понимании является не чем иным, как идеей нового, то есть коммунистического, мирового порядка.

В «Святом семействе» Маркс продолжил разработку начатого им в «Немецко-французском ежегоднике» материалистического истолкования религии. В противовес идеалистической трактовке религии Бруно Бауэром как абсолютно самостоятельного, то есть независимого от общественного бытия людей явления их сознания, он выдвинул ее материалистическую трактовку, согласно которой религия есть фантастическое отражение господствующих в обществе частнособственнических материальных отношений.

Большое внимание Маркс и Энгельс уделили в «Святом семействе» и вопросу о соотношении теории и практики, духовного и материального. Маркс раскритиковал Бруно Бауэра и К^о, считавших мир тождественным самосознанию и поэтому отрицавших существование такого мира, в котором сознание и бытие отличаются друг от друга, мира, «который попрежнему продолжает существовать, когда я упраздняю только его мысленное существование, его существование в качестве категории или точки зрения, другими словами: когда я видоизме-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 132.

нюю свое собственное субъективное сознание, не изменяя предметной действительности...»¹

Маркс показал, что из непонимания Бруно Бауэром и К^о действительного мира и соотношения в нем материального и духовного как первичного и вторичного вытекает и отождествление ими практики и теории. Для них не существует практика, отличная от теории, то есть материальная практика. Практику они трактовали всего лишь как процесс, совершающийся в сфере самосознания, отождествляли ее с мыслительной деятельностью субъекта. Этой идеалистической точке зрения в понимании практики Маркс противопоставил разработку материалистической точки зрения, согласно которой практика играет определяющую роль в решении любых теоретических проблем.

В «Святом семействе» Маркс заложил основы материалистической истории философии как науки. В этом произведении он впервые с позиций диалектического материализма рассмотрел историю философии как историю борьбы материализма и идеализма, вскрыл классовые и гносеологические корни этих двух основных направлений в философии и дал характеристику учений целого ряда материалистов и идеалистов нового времени — Бэкона, Гоббса, Спинозы, Локка, Лейбница, Декарта, французских материалистов XVIII века, Гегеля, Фейербаха и др. Особенно большое внимание в «Святом семействе» Маркс уделил материалистическим системам и показу их роли в развитии философии и естествознания.

Характеризуя французский материализм XVIII века как классическую форму механистического материализма, Маркс говорил о нем (имея в виду его направление, идущее от Локка) как об одном из источников утопического социализма начала XIX века. Маркс показал наличие социалистической тенденции в высказываниях французских материалистов о прирожденной склонности людей к добру, о равенстве их умственных способностей, о влиянии воспитания и внешних обстоятельств на формирование характера человека и т. п. Раскрывая связь утопического социализма с этими и подобными им положениями материализма, Маркс писал: «Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 210.

быть, сделать обстоятельства человеческими»¹, то есть так устроить окружающий мир, социальную среду, в которой живет человек, чтобы они порождали в нем чувство коллективизма и человеколюбия, чтобы интерес каждого отдельного человека совпадал с общечеловеческими, общественными интересами. Борьба с преступлениями, с антисоциальными поступками людей при капитализме должна быть направлена прежде всего на изменение этого общественного строя, порождающего преступления.

Вскрывая нити, связывающие утопический социализм с материализмом, Маркс высказал также мысль об органической связи материализма с гуманизмом и даже об их совпадении. «...Подобно тому,— писал он,— как *Фейербах* явился выразителем *материализма*, совпадающего с *гуманизмом*, в *теоретической* области, французский и английский *социализм* и *коммунизм* явились выразителями этого материализма в *практической* области»².

В «Святом семействе» Маркс продолжил и углубил критику гегелевской философии, начатую им в работах, напечатанных в «Немецко-французском ежегоднике». Вскрывая мистицизм гегелевской идеалистической философии, Маркс в то же время стремился выявить все содержащиеся в идеалистической диалектике Гегеля рациональные зерна и использовать их в разрабатываемой им совместно с Энгельсом материалистической диалектике.

Маркс показал, что в гегелевской философии дана извращенная, мистифицированная картина мира, искажающая все действительные связи между сознанием и бытием, человеком и природой. «...*Гегель*, — писал Маркс, — на место действительной связи между человеком и природой ставит абсолютный субъект-объект, представляющий собой зараз всю природу и все человечество, — *абсолютный дух*»³. Все существующее в мире, согласно системе Гегеля, представляет собой результат творческих актов абсолютного духа, форму его проявления.

Критикуя Бруно Бауэра и К^о, Маркс обратил внимание на то, что источником их идей является гегелевская

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 145—146.

² Там же, стр. 139.

³ Там же, стр. 184.

«Феноменология». Поэтому он сосредоточил свои усилия на критике этой работы Гегеля. Маркс показал, что главный порок гегелевской конструкции, раскрытой в «Феноменологии», состоит в том, что в ней Гегель на место человека ставил «самосознание» и изображал действительность как совокупность различных форм этого «самосознания». Чувственные материальные вещи — основы образов самосознания — рассматривались, следовательно, Гегелем в качестве чего-то производного от «самосознания», как его проявления. Действительный, материальный мир превращался, таким образом, в простую определенность самосознания, материальные вещи — в «мыслительные вещи», то есть в мысли.

«Феноменология», писал Маркс, «на место всей человеческой действительности ставит *абсолютное знание*, — знание потому, что это есть единственный способ существования самосознания, а самосознание рассматривается как единственный способ существования человека, — *абсолютное* же знание потому, что самосознание знает только *само себя* и не стеснено больше никаким предметным миром. Человека Гегель делает *человеком самосознания*, вместо того чтобы самосознание сделать *самосознанием человека*, — действительного человека, т. е. живущего в действительном, предметном мире и им обусловленного. Гегель ставит мир *на голову* и по этой причине и может преодолеть *в голове* все пределы... Вся «Феноменология» имеет своей целью доказать, что *самосознание* есть *единственная* и *всеобъемлющая реальность*»¹.

Маркс показал, что представители «святого семейства», несмотря на все свои старания «критиковать» Гегеля, остались целиком в пределах гегелевской умозрительной философии. В то же время он отметил, что «философия» Бруно Бауэра и К⁰ абсолютно лишена тех исторически ценных мыслей, которые содержатся в гегелевской философии благодаря присущей Гегелю способности давать внутри своего умозрительного изложения действительное изложение, захватывающее самый предмет.

Критикуя Гегеля и младогегельянцев, Маркс в «Святом семействе» часто ссылался на высказывания Фейербаха, используя их в борьбе с идеализмом. Маркс весьма

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 210.

положительно отзывался о понимании Фейербахом философии как абстрактного выражения существующего положения вещей и о его призыве к ней спуститься с небес спекуляции (абстрактного умозрения) на почву действительности, в глубины человеческой нужды. Главную заслугу Фейербаха перед историей философии Маркс усматривал в том, что Фейербах, увидев в идеализме Гегеля опору теологии, порвал с ним, перешел на сторону материализма и положил начало материалистической критике гегелевской философии.

В «Святом семействе» Маркс почти ничего не сказал о недостатках философии Фейербаха. Однако отсутствие критики недостатков и ограниченности материализма Фейербаха со стороны Маркса не может служить основанием для неоднократно делавшихся утверждений, будто он вел здесь борьбу с идеализмом Гегеля и гегельянцев с позиций материализма Фейербаха. В действительности же в этой, хотя еще и не вполне зрелой, работе Маркс вел борьбу с идеализмом уже с позиций формирующегося диалектического материализма. Он оставил далеко позади всех философов, своих предшественников и современников, и превзошел не только гегелевскую диалектику, но и метафизический материализм Фейербаха. Свидетельством этого является глубина анализа и критики Марксом идеализма, а также высокий уровень материалистической разработки всех многочисленных философских проблем, освещаемых в «Святом семействе».

Вторым крупным совместным произведением Маркса и Энгельса явилась книга «Немецкая идеология», написанная ими в 1845—1846 годах. Это произведение, так же как и «Святое семейство», относится к периоду формирования марксизма, когда Маркс и Энгельс занимались еще разработкой философских основ научного мировоззрения — диалектико-материалистического понимания природы и общества. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс дальше развили те основополагающие проблемы диалектического и исторического материализма, которые были поставлены в «Святом семействе». Вместе с тем в новом произведении они начали разработку и целого ряда других важнейших вопросов марксистской философии. Энгельс впоследствии, указывая на задачи, которые решались им и Марксом в тот период, писал: «Мы оба уже глубоко вошли в политиче-

ское движение, имели некоторое число последователей среди интеллигенции, особенно в Западной Германии, и достаточно широкие связи с организованным пролетариатом. На нас лежала обязанность научно обосновать наши взгляды, но не менее важно было для нас убедить в правильности наших убеждений европейский и прежде всего германский пролетариат»¹.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс впервые дали развернутую критику недостатков материализма Фейербаха, начатую Марксом в 1845 году в знаменитых «Тезисах о Фейербахе», в этом, по словам Энгельса, гениальном зародыше нового, диалектико-материалистического мировоззрения. Анализируя материализм Фейербаха в свете уже разработанного ими в общих чертах диалектического материализма, Маркс и Энгельс выявили в «Немецкой идеологии» все органически присущие ему основные недостатки: созерцательность, метафизичность и односторонность. В связи с критикой философии Фейербаха в «Немецкой идеологии» был впервые выдвинут и решен целый ряд вопросов диалектического и исторического материализма.

Один из основных недостатков материализма Фейербаха Маркс и Энгельс усматривали в его созерцательном характере, в том, что, во-первых, его задачи ограничивались лишь познанием мира, а не его изменением и, во-вторых, самое познание низводилось до акта простого созерцания, изображалось в виде пассивного восприятия субъектом воздействий окружающей природы. Критикуя Фейербаха, Маркс и Энгельс противопоставили его взглядам свою точку зрения на эти вопросы. Они показали, что диалектический материализм в отличие от метафизического, во-первых, видит в познании мира не самоцель, а необходимое условие его революционного преобразования и, во-вторых, самое познание представляет как диалектический процесс, имеющий своей основой активное отношение человека к внешнему миру, общественно-историческую практику, то есть изменяющую мир материальную деятельность людей.

Через все рассматриваемое произведение Маркс и Энгельс проводили мысль о диалектическом материализме как орудии познания и революционного действия, о неразрывной связи их философии с борьбой рабочего

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 221.

класса за коммунизм. Последовательный материалист, утверждали они, не может не быть коммунистом, то есть пролетарским революционером, борцом за ликвидацию буржуазного общественного строя и победу коммунизма. Последовательный коммунист не может не быть диалектическим материалистом, борцом против господствующего в буржуазном обществе идеалистического мировоззрения. Диалектический материалист в теории должен быть на практике последовательным пролетарским революционером, коммунистом.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс раскритиковали Фейербаха также за непонимание им общественной конкретно-исторической сущности человека, за его метафизические абстрактные рассуждения о человеке вообще, за взгляд на человека только как на высокоорганизованную частицу природы, биологическое существо, которому присущи лишь такие отношения с другими людьми, как любовь и дружба. Не говоря уже о том, писали Маркс и Энгельс, что Фейербах «рассматривает людей не в их данной общественной связи, не в окружающих их условиях жизни, делающих их тем, чем они в действительности являются,— не говоря уже об этом, Фейербах никогда не добирается до реально существующих деятельных людей, а застревает на абстракции «человек» и ограничивается лишь тем, что признает «действительного, индивидуального, телесного человека» в области чувства, т. е. не знает никаких иных «человеческих отношений» «человека к человеку», кроме любви и дружбы, к тому же идеализированных. Он не дает критики теперешних жизненных отношений»¹.

Критикуя Фейербаха, Маркс и Энгельс разработали диалектико-материалистическое решение вопроса о сущности человека. Они доказали, что человека необходимо рассматривать прежде всего как явление общественно-историческое. Сущность человека, говорил Маркс, есть совокупность общественных отношений. Каковы материальные условия социальной жизни, таково общественное бытие человека, таково и его сущность. Человек вообще, о котором рассуждал Фейербах,— это пустая абстракция. В действительности всегда существует конкретно-исторический человек, живущий в условиях определенной общественной формации, принадлежащий к

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 44.

тому или иному классу или социальной прослойке, имеющий соответствующее мировоззрение.

Фейербах, рассуждавший о человеке в природно-биологическом аспекте, метафизически решал и вопрос о единстве человека с природой, видел это единство в одинаковости физико-химических элементов тела человека и окружающей его природы. Он не понял, указывали Маркс и Энгельс, что действительное конкретно-историческое единство человека с природой дано в промышленности и видоизменяется в каждую эпоху в зависимости от ее развития.

Метафизический подход к человеку как к неизменному в своей природной сущности и созерцающему мир существу сопровождался у Фейербаха столь же метафизическим толкованием внешней природы как неизменной, всегда себе равной окружающей человека среды.

Маркс и Энгельс, критикуя этот метафизический взгляд Фейербаха на природу, доказали, что в действительности почти вся окружающая общество природа несет на себе следы активной практической деятельности человека. Они отмечали, что даже предметы простейшей «чувственной достоверности», например вишневое дерево, даны современному человеку «только благодаря общественному развитию, благодаря промышленности и торговым сношениям. Вишневое дерево, подобно почти всем плодовым деревьям, появилось, как известно, в нашем поясе лишь несколько веков тому назад благодаря *торговле*, и, таким образом, оно дано «чувственной достоверности» Фейербаха только *благодаря* этому действию определенного общества в определенное время»¹.

В процессе критики Фейербаха Маркс и Энгельс раскрыли в «Немецкой идеологии» сущность разрабатываемого ими материалистического понимания истории. Они писали, что «это понимание истории заключается в том, чтобы, исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения (определенную совокупность производственных отношений. — А. М.) — то есть гражданское общество на его различных ступенях — как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 42.

общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т. д. и т. д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами)»¹.

Наряду с критикой натурфилософии Фейербаха и метафизико-идеалистического истолкования им социальных явлений Маркс и Энгельс продолжили в «Немецкой идеологии» борьбу с младогегельянской разновидностью идеалистического понимания истории. Завершая в этой работе разгром младогегельянцев, Маркс и Энгельс показали полный отрыв их теорий от немецкой действительности и бесплодность этих теорий. Все положительное в теориях младогегельянцев, по словам Маркса и Энгельса, выразилось лишь в нескольких односторонних историко-религиозных разъяснениях относительно христианства.

В ходе борьбы против младогегельянцев, так же как и в процессе критики Фейербаха, Маркс и Энгельс разрабатывали важнейшие проблемы диалектического и исторического материализма. Так, опровергая метафизико-идеалистическую трактовку младогегельянами мышления и языка, Маркс и Энгельс сформулировали в «Немецкой идеологии» исходные положения марксистского языкознания. Младогегельянцы, в особенности Макс Штирнер, отрывали мышление от языка, рассматривали их как независимые одно от другого, абсолютно самостоятельные явления. Идеалистически трактуя мышление, младогегельянцы не признавали наличия в нем объективного содержания, лишали мышление материального выражения, а язык превращали в набор пустых, лишенных смыслового содержания фраз. Маркс и Энгельс разоблачили идеалистическую сущность подобных взглядов и показали, что мышление, сознание является отражением в мозгу человека материальной реальности, выражением активного отношения людей к окружающей их среде и друг к другу. Будучи результатом общественно-трудовой деятельности, оно присуще только людям и отсутствует у животных. «Сознание... с самого начала есть общественный продукт,— писали Маркс и

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 36—37.

Энгельс,— и остается им, пока вообще существуют люди. Сознание, конечно, есть вначале осознание *ближайшей* чувственно воспринимаемой среды и осознание ограниченной связи с другими лицами и вещами, находящимися вне начинающего сознавать себя индивида...»¹

Раскрывая материальный источник и объективное содержание сознания, Маркс и Энгельс в то же время дали диалектико-материалистическую характеристику языка, говоря о нем как о материальном носителе мышления и форме выражения его содержания. При обосновании органической связи мышления и языка Маркс и Энгельс считали язык непосредственной действительностью мышления. Они писали: «На «духе» (мышлении, сознании. — А. М.) с самого начала лежит проклятие — быть «отягощенным» материей, которая выступает здесь в виде движущихся слоев воздуха, звуков — словом, в виде языка. Язык так же древен, как и сознание; язык *есть* практическое, существующее и для других людей и лишь тем самым существующее также и для меня самого, действительное сознание, и, подобно сознанию, язык возникает лишь из потребности, из настоящей необходимости общения с другими людьми»².

Мысли, понятия, считали Маркс и Энгельс, — формы отражения предметов и явлений; слова — знаки предметов и явлений и формы выражения понятий о них. Указывая на диалектическую взаимосвязь мышления и языка, на их неразрывность, Маркс и Энгельс подчеркивали, что «ни мысли, ни язык не образуют сами по себе особого царства... они — только *проявления* действительной жизни»³.

Материальным источником мышления, а следовательно, и языка, по Марксу и Энгельсу, является общественное бытие людей, их изменяющая и преобразующая мир практическая деятельность. Процесс мышления как отражения объективной реальности постоянно проявляется в форме языка. Мышление и язык в своем существовании едины и неразрывны.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс показали научную и практическую несостоятельность идеалистического понимания истории, согласно которому

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 29.

² Там же.

³ Там же, стр. 449.

представления, понятия, идеи производят, определяют и держат под своей властью действительную жизнь людей, их материальный мир. Этим взглядам они противопоставили материалистическое понимание истории, утверждающее, что основной формой деятельности людей является их материальная деятельность и что от нее зависит всякая иная деятельность: умственная, политическая, религиозная и т. д. Материалистическое понимание истории явилось результатом распространения Марксом и Энгельсом на область социальных явлений материалистического решения основного вопроса философии, вопроса об отношении сознания к бытию.

Философы-материалисты издавна вели борьбу за правильное, материалистическое решение основного вопроса философии, но если первые материалистические истолкования этого вопроса применительно к природе начали пробиваться сквозь толщу религии и мифологии уже в конце III тысячелетия до н. э., то решение его применительно к обществу оставалось полностью идеалистическим до середины 40-х годов XIX века, то есть до появления первых диалектико-материалистических произведений Маркса и Энгельса. Это свидетельствует об исключительной трудности распространения материалистического решения основного вопроса философии на общество, об особой сложности сферы общественной жизни.

Общество состоит из людей — материальных носителей сознания. Любая общественно-экономическая формация представляет собой сложнейшую систему общественных и личных отношений между сознательными существами — людьми, причем каждый человек стремится реализовать свои жизненные цели. Этим во многом и объясняется тот факт, что не только идеалисты, но и все материалисты до Маркса считали людей сознательными творцами всех своих общественных отношений, видели в сознании решающий, определяющий фактор развития общества. Только Марксу и Энгельсу удалось распространить материалистическое решение основного вопроса философии на общество и открыть в результате этого объективные законы социального развития, разработать диалектико-материалистическое понимание истории, марксистскую социологию как науку о наиболее общих законах развития общества.

Для того чтобы решить основной вопрос философии применительно к социальным явлениям, необходимо было разделить все общественные отношения на материальные и идеологические, найти в обществе материальное — общественное бытие и духовное — общественное сознание. Это была невероятно трудная задача, ибо материальные и идеологические общественные отношения возникают и существуют одновременно и неразрывно связаны между собой.

Установив, что в обществе невозможно противопоставление материальной и духовной сфер деятельности людей во времени, Маркс и Энгельс пришли к открытию возможности их противопоставления в плане решения вопроса о том, какая из этих сфер является первичной (в смысле определяющей) и какая — вторичной (в смысле определяемой). Руководствуясь этим своим открытием, Маркс и Энгельс разделили все образующие общество отношения на два вида: первичные — материальные и вторичные — идеологические. К числу первичных, или материальных, общественных отношений они отнесли производственные отношения, которые представляют собой объективную реальность, то есть существуют вне сознания людей и складываются независимо от их желания и воли под определяющим влиянием уровня и характера наличных в каждый данный исторический период производительных сил.

К вторичным, или идеологическим, общественным отношениям Маркс и Энгельс отнесли те отношения, которые возникают и существуют в сознании людей, охарактеризовав их как определяемые в конечном счете производственными, материальными отношениями. Идеологические общественные отношения тоже представляют собой реальные отношения, но эта реальность не является объективной, поскольку идеологические отношения зависят от сознания и воли различных общественных классов и социальных прослоек.

Благодаря открытию Марксом и Энгельсом возможности подразделять всю сложнейшую систему социальных отношений на материальные и идеологические человечество получило материалистическое понимание истории — могучее оружие ориентировки в общественно-исторических явлениях и их закономерностях.

В «Немецкой идеологии», не оперируя еще понятиями «общественное бытие» и «общественное сознание»,

Маркс и Энгельс тем не менее фактически уже исходили из того, что общественное бытие — это способ производства материальных благ, то есть конкретно-историческое единство производительных сил (отношений людей к природе) и производственных отношений (отношений между людьми, отношений собственности). К общественному сознанию Маркс и Энгельс относили все идеологические общественные отношения людей: политические, философские, нравственные, эстетические, религиозные, то есть все надстроечные по своей сущности и происхождению общественные явления и учреждения.

Обосновывая в противоположность идеалистической социологии первичность материальных общественных отношений, то есть общественного бытия, и вторичность, производный характер идеологических отношений, то есть общественного сознания, Маркс и Энгельс писали: «Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни. Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики (философии. — А. М.) и т. д. того или другого народа. Люди являются производителями своих представлений, идей и т. д., — но речь идет о действительных, действующих людях, обусловленных определенным развитием их производительных сил и — соответствующим этому развитию — общением, вплоть до его отдаленнейших форм. Сознание... никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием... а бытие людей есть реальный процесс их жизни»¹.

Согласно разработанному в «Немецкой идеологии» материалистическому пониманию истории, в объяснении социального развития надо исходить прежде всего не из сознания людей, а из их материального жизненного процесса, из общественного бытия, из способа материального производства. Идеологические же отношения, различные формы общественного сознания — мораль, религию и т. д. — следует рассматривать всегда в каче-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 24—25.

стве отражений, отзвуков материальной жизни. Люди, изменяя производительные силы и производственные отношения, изменяют, писали Маркс и Энгельс, «вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»¹. Сознание есть не что иное, как отражение и осознание людьми своего общественного бытия, способа производства материальных благ. Развивая это материалистическое утверждение, Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» указывали, что если в обществе встречаются фантастические, религиозные и другие иллюзорные взгляды и представления, то и в этом случае почву, а также корни, порождающие и питающие подобные представления людей, следует искать в их общественном бытии. «Если сознательное выражение действительных отношений этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это есть опять-таки следствие ограниченности способа их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда, ограниченных общественных отношений»².

Таким образом, в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс не только вскрыли научную несостоятельность идеалистического взгляда на сознание как на абсолютно самостоятельную и определяющую развитие общества духовную силу, но и сравнительно полно разработали свое диалектико-материалистическое понимание сознания как свойства мозга и отражения материальной реальности, показали вторичность идеологии и ее общественный, в классовом обществе — классовый, характер, а также ее активную роль в социальном развитии.

Идеализм, ограничиваясь фразами о сознании как главной творческой силе, извращал сущность сознания. Только разработкой материалистической теории познания, говорили Маркс и Энгельс, кладется конец фразам о сознании и начинается подлинно научное уяснение сущности сознания и законов его изменения.

Развивая материалистические идеи о классовом характере сознания как отражения общественного бытия соответствующего класса, его социального положения, Маркс и Энгельс писали: «Мысли господствующего

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25.

² Там же, стр. 24, примечание.

класса являются в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила. Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу. Господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений, как выраженные в виде мыслей господствующие материальные отношения...»¹

Согласно материалистическому пониманию истории, буржуазная идеология может быть полностью и окончательно устранена не теоретической критикой, а революционной ликвидацией породивших и питающих ее капиталистических производственных отношений. Как бы ни была велика роль критики в борьбе с враждебной пролетариату идеологией, нужно всегда иметь в виду, что «не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории»².

Доказав, что материальной основой жизни людей, их общественным бытием является способ производства, то есть конкретно-историческая совокупность производительных сил и производственных отношений, Маркс и Энгельс раскрыли в «Немецкой идеологии» диалектику этих двух взаимосвязанных сторон способа производства и сформулировали закон соответствия между ними. Согласно этому открытому основоположниками марксизма объективному закону, общество может нормально и относительно быстро развиваться лишь тогда, когда господствующие в нем производственные отношения соответствуют уровню и характеру наличных производительных сил. В результате действия закона соответствия производственных отношений уровню и характеру производительных сил условия, при которых люди производят, образуют «связный ряд форм общения (форм производственных отношений. — А. М.), связь которых заключается в том, что на место прежней, ставшей око-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 45—46.

² Там же, стр. 37.

вами, формы общения становится новая, — соответствующая более развитым производительным силам, а значит и более прогрессивному виду самостоятельности индивидов, — форма общения, которая, à son tour¹, превращается в оковы и заменяется другой формой. Так как эти условия (при которых люди производят. — А. М.) на каждой ступени исторического развития *соответствуют* (курсив мой. — А. М.) одновременно совершающемуся развитию производительных сил, то их история есть вместе с тем и история развивающихся и перенимаемых каждым новым поколением производительных сил, а тем самым и история развития сил самих индивидов»².

Обращая внимание на решающую, определяющую роль производительных сил в развитии производственных отношений и в смене их форм, Маркс и Энгельс подтверждали это свое открытие многими историческими фактами, например случаями, когда завоеватели, чтобы удержать свое господство, вынуждены были перенимать формы производственных отношений у покоренных ими народов, обладавших более развитыми производительными силами. Критикуя идеалистическую теорию захвата (в последующих марксистских работах она называется теорией насилия), согласно которой переход от античного мира к феодализму объяснялся захватом варварами Римской империи, Маркс и Энгельс доказывали, что феодализм не был перенесен варварами в готовом виде из Германии, что «его происхождение коренится в организации военного дела у варваров во время самого завоевания, и эта организация лишь после завоевания, — благодаря воздействию производительных сил, найденных в завоеванных странах, — развилась в настоящий феодализм»³.

Маркс и Энгельс с позиций открытого ими материалистического понимания истории показали зависимость характера захвата от объекта захвата, обусловленность первого последним. Нельзя, например, говорили они, захватить заключающееся в бумагах состояние банкира без подчинения захватчика способу производства, существующему в захваченной стране.

¹ В свою очередь. — *Ред.*

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 72.

³ Там же, стр. 74.

И, наконец, писали они, «захвату повсюду очень скоро приходит конец. Когда для захвата ничего уже более не остается, нужно перейти к производству. Из этой очень скоро наступающей необходимости производства следует, что та форма общественного строя, которая была принята осевшими завоевателями, должна соответствовать той ступени развития производительных сил, которую они застают, а если этого соответствия первоначально нет, то форма общественного строя должна измениться сообразно производительным силам»¹.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс впервые разработали и применили к обществу такие важнейшие категории исторического материализма, как базис и надстройка. Базисом они считали так называемое гражданское общество, под которым, согласно терминологии, употребляемой в их последующих зрелых произведениях, подразумевали совокупность господствующих производственных отношений, характеризующих данное общество. К надстройке общества Маркс и Энгельс относили порожденные базисом, возвышающиеся над ним идеологические общественные отношения и все зависящие от них социальные явления. Гражданское общество, или развивающаяся непосредственно из производства и общения общественная организация, писали Маркс и Энгельс, «образует базис государства и всякой иной идеалистической (идеологической.— А. М.) надстройки»².

В своей книге Маркс и Энгельс противопоставили абстрактным метафизическим рассуждениям социологов-идеалистов об обществе вообще диалектико-материалистическую теорию общества как закономерного процесса развития и смены социально-экономических формаций — цельных, качественно отличных друг от друга, состоящих из базиса и соответствующей ему надстройки социальных организмов. В рассматриваемом произведении Маркс и Энгельс еще не употребляли термин «общественно-экономическая формация», но по существу уже говорили о формациях как об исторических формах собственности, различных формах производственных отношений между людьми «соответственно их отношению к материалу, орудиям и продуктам труда»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 74.

² Там же, стр. 35.

³ Там же, стр. 20.

Авторы «Немецкой идеологии» назвали и кратко проанализировали в своей книге такие исторические формы собственности, или общественно-экономические формации, как первобытнообщинная, античная, феодальная, буржуазная и коммунистическая. Маркс и Энгельс раскрыли связь между этими последовательно сменяющимися одна другую конкретно-историческими формами собственности, указав, что каждая ступень истории «застает в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение людей к природе и друг к другу, застает передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер»¹.

Наряду с характеристикой докоммунистических общественно-экономических формаций Маркс и Энгельс доказывали в «Немецкой идеологии» историческую необходимость и неизбежность коммунистического общества, говорили о нем как о конечной цели классовой борьбы пролетариата. К характеристике коммунистического общества Маркс и Энгельс подходили строго научно, опираясь на открытые ими объективные закономерности общественного развития и ограничиваясь предвидением лишь некоторых его основных черт, обусловленных ликвидацией частной собственности на средства производства и установлением коммунистической собственности.

Маркс и Энгельс указывали, что в коммунистическом обществе не будет противоположности и разрыва между городом и деревней, умственным и физическим трудом, общими и частными интересами людей. В отличие от капиталистического общества с его мнимой коллективностью, коллективностью в границах отдельных общественных классов и социальных групп, в коммунистическом обществе установится действительная всенародная коллективность и подлинная свобода для всех людей — гарантия и непереносимое условие свободы для каждой отдельной личности.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 37.

В коммунистическом обществе с его подчиненным общему плану развитием, а также равенством в отношении к труду и к распределению его результатов, в противоположность капиталистическому обществу, где человеку навязывается исключительный круг деятельности, из которого он не может выйти, не лишившись средств к жизни, каждый человек будет иметь возможность совершенствоваться в любой интересующей его отрасли материального или духовного производства.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс не указывали еще на целый ряд других специфических для коммунистического общества черт, и это естественно, так как они, во-первых, в этой работе фактически только приступили к оформлению теории научного коммунизма, а во-вторых, главные свои усилия в рассматриваемый период они сосредоточивали на разработке актуальных проблем классовой борьбы пролетариата. Обращая внимание на эту сторону своей деятельности, Маркс и Энгельс писали, что коммунизм для них «не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом, — заявляли они, — *действительное* движение, которое уничтожает теперешнее состояние»¹.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс продолжили разработку материалистической теории классов и классовой борьбы. Они писали здесь об общественных классах как о материально обособленных, борющихся друг с другом больших совокупностях людей. Материальной основой возникновения и существования классов Маркс и Энгельс считали частную собственность на средства производства. К числу классов буржуазного общества они относили крупную буржуазию, мелкую буржуазию и пролетариат. Особое внимание Маркс и Энгельс сосредоточили в «Немецкой идеологии» на раскрытии сущности и положения пролетариата в буржуазном обществе, на обосновании его всемирно-исторической роли в общественном прогрессе.

Современный пролетариат, писали Маркс и Энгельс, порожден крупной промышленностью, то есть капиталистической частной собственностью. Будучи эксплуатируемым классом, он несет на себе все тяготы общества, не имея возможности пользоваться его благами. По

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 34.

своему положению пролетариат, следовательно, является классом, заинтересованным в уничтожении капиталистического общества и его экономической базы — частной собственности, материальной основы эксплуатации человека человеком. Социальное положение пролетариата при капитализме неизбежно сплачивает его ряды, революционизирует и толкает его на путь все более последовательной и решительной борьбы с буржуазией. Указывая на закономерность процесса обострения борьбы пролетариата — класса, являющегося носителем коммунистических отношений, с буржуазией — классом, существование которого неотделимо от частной собственности, Маркс и Энгельс подчеркивали, что во главе этой борьбы должен стоять слой промышленного пролетариата, способного увлечь за собой остальную массу пролетариев и все другие слои трудящихся.

Главной целью классовой борьбы пролетариата является революционное низвержение капиталистического строя и построение бесклассового коммунистического общества, но в интересах облегчения условий для достижения этой конечной цели пролетариат, находясь в капиталистическом обществе, должен бороться за свои гражданские права. Последнее, говорили Маркс и Энгельс, для пролетариев так же не безразлично, как для буржуазии не безразлична форма ее государственного правления.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс заложили основы материалистической теории буржуазного государства, которое они характеризовали, во-первых, как надстройку над гражданским обществом, то есть над совокупностью капиталистических производственных отношений, и, во-вторых, как орудие буржуазии, посредством которого она осуществляет свои общеклассовые цели. Государство, писали Маркс и Энгельс, «есть не что иное, как форма организации, которую неизбежно должны принять буржуа, чтобы — как вовне, так и внутри государства — взаимно гарантировать свою собственность и свои интересы»¹.

Буржуазное государство — это политическая организация буржуазии как господствующего класса, поэтому капиталисты обычно не позволяют государству вмешиваться в свои частные экономические интересы и дают

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 62.

ему лишь столько власти, сколько необходимо для обеспечения существования капиталистической собственности и их личной безопасности.

В рассматриваемой книге Маркс и Энгельс положили также начало разработке материалистической теории социальной революции. Критикуя идеалистов — философов и социологов, искавших причины коренных изменений общества в идеальных побуждениях, в религиозных и политических мотивах, Маркс и Энгельс вскрыли экономическую основу социальных революций. Они доказали, что такой основой является несоответствие старых господствующих производственных отношений уровню и характеру развившихся в их недрах новых производительных сил, то есть такое состояние производительных сил и производственных отношений, когда постоянно существующие между ними противоречия переросли в конфликт.

Все источники и причины классовых столкновений, политической и идейной борьбы, происходящей в обществе, коренятся в способе производства, в общественном бытии людей. Но до тех пор пока образующие господствующий способ производства производительные силы и производственные отношения соответствуют друг другу, то есть противоречия между ними не приняли характера конфликта, социальная революция, являющаяся законом смены общественно-экономических формаций, не может ни произойти, ни тем более победить.

Социальная революция характеризовалась Марксом и Энгельсом как материально обусловленный, исторически закономерный процесс перехода власти из рук консервативного, реакционного класса в руки прогрессивного, революционного класса.

Революция может осуществиться, превратиться из возможности в действительность только при наличии в обществе объективных условий, ее экономической основы — конфликта между производительными силами и производственными отношениями, а также субъективного фактора — готовности народных масс к решительным революционным действиям. Если нет этих предпосылок, писали Маркс и Энгельс, то есть, «с одной стороны, определенных производительных сил, а с другой, формирования революционной массы, восстающей не только против отдельных сторон прежнего общества, но и против самого прежнего «производства жизни» (спо-

соба производства. — А. М.), против «совокупной деятельности», на которой оно базировалось, — если этих материальных элементов нет налицо, то, как это доказывает история коммунизма, для практического развития не имеет никакого значения то обстоятельство, что уже сотни раз высказывалась *идея* этого переворота»¹.

Разрабатывая теорию социальной революции, Маркс и Энгельс особое внимание уделили обоснованию исторической необходимости пролетарской, социалистической революции. Основное отличие социалистической революции от всех предшествующих ей социальных революций они видели главным образом в том, что социалистическая революция должна привести не к замене одной формы частной собственности на средства производства другой ее формой, как это было во всех прежних социальных революциях, а к полной ликвидации частной собственности и к установлению общественной собственности, к коренному изменению всех общественных, материальных и идеологических, отношений. Для того чтобы выполнить свою всемирно-историческую роль, осуществить такое радикальное революционное переустройство общества, пролетариат «должен прежде всего завоевать себе политическую власть...»².

Отмечая, что для свершения социалистической революции нужно, чтобы массы осознали ее необходимость, Маркс и Энгельс в то же время подчеркивали величайшее значение самой революции в формировании коммунистического сознания трудящихся. Для массового порождения коммунистического сознания, указывали они, «необходимо массовое изменение людей, которое возможно только в практическом движении, в *революции*; следовательно революция необходима не только потому, что никаким иным способом невозможно свергнуть *господствующий* класс, но и потому, что *свергающий* класс только в революции может сбросить с себя всю старую мерзость и стать способным создать новую основу общества»³.

Таким образом, Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», закладывая фундамент теории социалистической революции, впервые выдвинули задачу завоевания

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 38.

² Там же, стр. 32.

³ Там же, стр. 70.

пролетариатом политической власти, начали разработку главного в марксизме — теории диктатуры пролетариата.

Наличием этих революционных идей прежде всего и объясняется тот факт, что оппортунистические лидеры германской социал-демократии долго скрывали в своем архиве рукопись «Немецкой идеологии». Полностью опубликовать ее удалось впервые лишь в СССР, стране победившей социалистической революции, в 1933 году.

Летом 1847 года Маркс выступил со своим первым зрелым философско-экономическим произведением — книгой «Нищета философии», направленной против французского мелкобуржуазного идеолога, апологета частной собственности, одного из родоначальников анархизма — П. Ж. Прудона. В «Нищете философии» Маркс раскритиковал книгу Прудона «Система экономических противоречий, или Философия нищеты», в которой Прудон пропагандировал мелкобуржуазные утопические взгляды на сущность капитализма, серьезно мешавшие в то время распространению в рядах рабочего класса идей научного коммунизма. Критикуя учение Прудона и его философские взгляды, Маркс сформулировал отправные положения своей политической экономии и развил целый ряд проблем материалистической диалектики и материалистического понимания истории.

Прежде чем обнажить всю несостоятельность прудоновской философии, Маркс раскритиковал в своей книге один из ее теоретических источников — гегелевскую диалектику, пороки которой он раскрыл здесь более глубоко, чем в своих ранних работах, полнее показав органически присущий ей схематизм.

Считая первоосновой всего сущего абсолютный, или чистый, разум, Гегель видел в диалектическом методе резюме движения чистого разума, выражение его непрерывного стремления найти и познать себя в каждой вещи Вселенной. Гегелевская диалектика представляет собой логическую формулу движения чистого разума, она состоит, писал Маркс, «в том, что он (чистый разум.— А. М.) полагает себя, противопоставляет себя самому себе и сочетается с самим собой, в том, что он формулирует себя как тезис, антитезис и синтез, или еще в том, что он себя утверждает, себя отрицает и отрицает свое

отрицание»¹. Движение, по Гегелю, — это полагание абсолютным, или чистым, разумом определенной мысли, противопоставление этой мысли себе самой и раздвоение ее на две противоречащие одна другой мысли, борьба которых и определяет становление всего многообразия порождаемой разумом реальности.

Обнажив мистическую сущность гегелевской диалектики, Маркс перешел к критике Прудона и показал, что применяемый им метод рассмотрения категорий политической экономии является не чем иным, как еще более мистифицированным и лишенным диалектических рациональных зерен гегелевским методом.

Маркс вскрыл идеализм Прудона в его трактовке экономических категорий. С точки зрения Прудона категории политической экономии — это не формы отражения соответствующих производственных отношений, а логически первичные по отношению к ним сущности. Например, разделение труда, деньги, кредит и т. д., согласно политической экономии Прудона, вторичны, они представляют собой всего лишь воплощение экономических категорий. По Прудону, люди не создают экономические категории соответственно своим реальным производственным отношениям, а лишь извлекают их из недр «безличного человеческого разума» — варианта гегелевского абсолютного разума. Маркс в связи с этим указывал, что Прудон, будучи экономистом, понял, что люди делают необходимые для них предметы в рамках определенных производственных отношений, но он как идеалист оказался неспособным уяснить, что «те же самые люди, которые устанавливают общественные отношения соответственно развитию их материального производства, создают также принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям»².

Таким образом, Прудон по-гегелевски, то есть идеалистически, трактовал экономические категории, видел в них чистые определения мысли, а материальные производственные отношения рассматривал всего лишь как формы воплощения логических категорий. Однако в отличие от гегелевского диалектического понимания категорий Прудон трактовал экономические категории

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 131.

² Там же, стр. 133.

в основном как метафизик. Он, по словам Маркса, заимствовал из диалектики Гегеля фактически только язык, так как сводил всю диалектику применительно к экономическим категориям исключительно к признанию в каждой из них двух сторон: хорошей и дурной.

Прудон отрицал исторический характер экономических категорий и, настаивая на обязательности различать в них хорошую и дурную стороны, видел в то же время свою главную задачу не в раскрытии борьбы этих противоположностей, а в устранении из каждой категории дурной ее стороны и в сохранении хорошей, то есть по существу в ликвидации диалектической природы экономических категорий. «Сосуществование двух взаимно-противоречащих сторон, их борьба и их слияние в новую категорию, — писал Маркс, — составляют сущность диалектического движения. Тот, кто ставит себе задачу устранения дурной стороны, уже одним этим сразу кладет конец диалектическому движению»¹.

Характеристика Прудонем экономических категорий как имеющих две стороны — хорошую и дурную, положительную и отрицательную, несомненно, дана им под влиянием гегелевской диалектики. Однако, высказав этот диалектический взгляд на экономические категории, Прудон тут же и зачеркнул его, поскольку, считая главной задачей своего экономического учения устранение из категорий их дурных, отрицательных сторон, он выступал фактически за ликвидацию противоречивой сущности категорий, внутреннего источника их изменения и развития.

Подойдя к категориям как метафизик, Прудон-экономист оказался в их истолковании далеко позади даже идеалистов-диалектиков. Маркс показал, что Прудон своей тенденцией к устранению отрицательных сторон экономических категорий, а следовательно, и отрицательных сторон производственных отношений, которые он считал воплощением этих категорий, толкал философско-экономическую теорию на ложный путь забвения диалектического источника общественного развития. Маркс иллюстрировал это заключение на примере феодального общества, в котором так же, как и в других классово антагонистических общественных формациях, имелось два противоположных элемента: положи-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 136.

тельный, хороший, к которому сторонники феодального строя относили все то, что консервирует феодализм, его способ производства, классовую структуру и надстройку, и отрицательный, дурной, к которому они относили то, что ведет вперед, что связано с зарождением и развитием новых производительных сил, капиталистических производственных отношений, с ростом пролетариата и буржуазии. И если бы, писал Маркс, представить себе невозможное, а именно, что экономисты феодального общества устранили из него все, ведущее к разрушению феодальных отношений и развитию в недрах феодализма капиталистического способа производства, то получилось бы, что «все элементы, порождающие борьбу, были бы уничтожены, развитие буржуазии было бы пресечено в самом зародыше. Экономисты поставили бы себе нелепую задачу устранить историю»¹.

Маркс обращал внимание на то, что Прудон, требуя в своем экономическом учении ликвидации дурных, или отрицательных, сторон производственных отношений, обнаружил полное непонимание подтверждаемого всем общественным развитием факта, что именно отрицательная сторона, порождающая борьбу, создает движение, которое образует историю.

В «Нищете философии» Маркс охарактеризовал Прудона как идеалиста-метафизика, показал мелкобуржуазную сущность и реакционный утопический характер его экономического учения, направленного на устранение пороков капиталистического общества при сохранении его основы — частной собственности на средства производства. «В общем итоге г-н Прудон, — писал Маркс, — не пошел дальше идеала мелкого буржуа. И для осуществления этого идеала он не придумал ничего лучшего, как возвратить нас к состоянию средневекового подмастерья или, самое большее, средневекового мастера-ремесленника»².

Наряду с критикой метафизико-идеалистической трактовки Прудоном экономических явлений Маркс продолжил в «Нищете философии» разработку своего диалектико-материалистического понимания истории. Раскрывая объективные законы общественного развития,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 143.

² Там же, стр. 160.

он доказал, во-первых, что производственные отношения определяются производительными силами и, во-вторых, что производственные отношения определяют в свою очередь все идеологические общественные отношения. «Общественные отношения,— писал Маркс,— тесно связаны с производительными силами. Приобретая новые производительные силы, люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни,— они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает вам общество с сюзереном во главе, паровая мельница — общество с промышленным капиталистом»¹.

С этих позиций Маркс раскритиковал Прудона за идеалистическую трактовку соотношения экономики и политики, за его характеристику экономических явлений как вторичных по отношению к законодательству, к политическим актам. Отстаивая материалистическое понимание соотношения базисного и надстроечного, экономического и политического, Маркс говорил, что поистине нужно подобно Прудону «не иметь никаких исторических познаний, чтобы не знать того факта, что во все времена государи вынуждены были подчиняться экономическим условиям и никогда не могли предписывать им законы. Как политическое, так и гражданское законодательство всего только выражает, протоколирует требования экономических отношений»².

В «Нищете философии» Маркс развил дальше свою материалистическую теорию классов и классовой борьбы. Здесь он обратил внимание на необходимость исторически подходить к борьбе пролетариата с буржуазией, отличать зачатки классовой борьбы пролетариата от его зрелой классовой борьбы, видеть различие между начальной ступенью существования пролетариата, когда он представляет собой еще «класс в себе», и его высшей ступенью развития, когда он выступает уже как «класс для себя».

В начальный период развития капитализма масса пролетариев фактически уже объединена в класс общим для всех них положением по отношению к капиталу, но она еще не осознает своих общеклассовых интересов. На этой стадии небольшие группы рабочих уже ведут

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 133.

² Там же, стр. 112.

борьбу с отдельными хозяевами фабрик и заводов, но это еще не классовая борьба, а лишь ее зачатки. Подлинно классовую борьбу пролетариат начинает вести тогда, когда он осознает свои общеклассовые интересы и выступает как класс против всего класса буржуазии, ведет борьбу, затрагивающую вопросы устройства государства и проводимой им политики. Подлинно классовая борьба, указывал Маркс,— это борьба класса против класса, и такая борьба есть всегда борьба политическая.

Критикуя Прудона за допущение им возможности устранения в буржуазном обществе классовой борьбы как одной из его «дурных сторон», Маркс в «Нищете философии» разработал вопрос о классовой борьбе как закономерности и движущей силе развития антагонистических общественно-экономических формаций. Борьба, антагонизм классов — закон развития, имеющий своей экономической основой частную собственность. Игнорировать историческую необходимость антагонизма классов, не видеть его материальной основы в частной собственности на средства производства, говорил Маркс, — значит изображать весь действительный ход исторического развития в перевернутом виде. «С самого начала цивилизации, — писал Маркс, — производство начинает базироваться на антагонизме рангов, сословий, классов, наконец, на антагонизме труда накопленного и труда непосредственного. Без антагонизма нет прогресса. Таков закон, которому цивилизация подчинялась до наших дней»¹.

Свое положение о классовой борьбе как движущей силе антагонистических обществ Маркс доказывал в «Нищете философии» на примере развития производительных сил капиталистического общества. Отмечая огромное влияние на развитие капиталистической промышленности таких форм классовой борьбы пролетариата, как стачки, он указывал, что в ответ на стачки капиталисты обычно начинают усиленно внедрять те или иные технические изобретения или вводить новые машины. Маркс подчеркивал, что машины уже давно используются капиталистами в качестве оружия их классовой борьбы против коалиций и стачек квалифицированных рабочих. «...Начиная с 1825 г., — писал он, — почти все новые изобретения были результатом конфликтов

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 96.

между рабочими и предпринимателями, которые всеми силами старались обесценить специальную подготовку рабочих. После каждой новой сколько-нибудь значительной стачки появлялась какая-нибудь новая машина»¹.

Раскрывая сущность и историческое значение классовой борьбы пролетариата, Маркс показал ее органическую связь с интересами других эксплуатируемых классов и социальных прослоек капиталистического общества, подчеркивая при этом, что пролетариат не может себя освободить, не освобождая всех остальных трудящихся, то есть не устраняя полностью из общественной жизни отношений эксплуатации человека человеком.

Достижение пролетариатом своей цели — ликвидации классового и построения бесклассового общества, по Марксу, возможно только путем социалистической революции. Маркс охарактеризовал социалистическую революцию прежде всего как объективную закономерность, как социальное явление, имеющее свою глубокую экономическую основу в назревающем конфликте между производительными силами и производственными отношениями капиталистического общества. «Для того чтобы угнетенный класс мог освободить себя, нужно, — писал Маркс, — чтобы приобретенные уже производительные силы и существующие общественные отношения не могли более существовать рядом»².

Обосновывая решающую, определяющую роль производительных сил в развитии общества и в революционной смене его форм, Маркс говорил о двухэлементном составе производительных сил — орудиях производства и людях — и указывал, что «наиболее могучей производительной силой является сам революционный класс. Организация революционных элементов как класса предполагает существование всех тех производительных сил, которые могли зародиться в недрах старого общества»³.

Вывод Маркса о революционном классе как важнейшей производительной силе общества имеет огромное, можно сказать, решающее значение для правильного понимания степени зрелости экономической основы со-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 157.

² Там же, стр. 184.

³ Там же.

циалистической революции. В этом выводе Маркс дал не только ключ к единственно верному пониманию объективных условий и предпосылок социалистической революции, но и исходный принцип позднее разработанной основоположниками марксизма-ленинизма теории о роли субъективных условий и факторов в победе социалистической революции.

В «Нищете философии» Маркс подверг критике противопоставление политического и социального движений, происходящих в классовых общественно-экономических формациях. Он доказал, что в классовом обществе не может быть политического движения, которое не было бы в то же время социальным, и социального движения, которое не являлось бы политическим. «Только при таком порядке вещей, — писал Маркс, — когда не будет больше классов и классового антагонизма, *социальные эволюции* перестанут быть *политическими революциями*»¹.

Процесс формирования Марксом и Энгельсом новых философских принципов, процесс создания ими диалектического и исторического материализма, совершавшийся в рассмотренных выше произведениях, заканчивается «Манифестом Коммунистической партии», который был написан основоположниками марксизма по заданию организованного ими «Союза коммунистов» и опубликован в 1848 году. «В этом произведении, — писал Ленин, характеризуя «Манифест», — с гениальной ясностью и яркостью обрисовано новое миросозерцание, последовательный материализм, охватывающий и область социальной жизни, диалектика, как наиболее всестороннее и глубокое учение о развитии, теория классовой борьбы и всемирно-исторической революционной роли пролетариата, творца нового, коммунистического общества»².

Таким образом, 40-е годы XIX века являются переломными годами в истории философии — периодом возникновения, оформления и развития диалектического и исторического материализма и вместе с тем началом упадка и вырождения буржуазной философии.

Создав диалектический материализм, Маркс и Энгельс совершили революционный переворот в филосо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 4, стр. 185.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 48.

фии, заложили основы новой, качественно высшей формы материализма. Качественное отличие марксистской философии от всех прежних философских систем заключается прежде всего в том, что она по своей классовой сущности является мировоззрением пролетариата, в то время как вся домарксистская философия, за исключением философии революционных демократов, была выражением мировоззрения различных эксплуататорских классов.

Будучи мировоззрением пролетариата и его партии, марксистская философия открыто провозглашает свою партийность и классовую направленность. Воинствующая партийность диалектического материализма подтверждена всей историей его развития.

Марксистская философия представляет собой такую философию, в которой диалектика и материализм находятся в неразрывном единстве. Соединив диалектику и материализм, Маркс и Энгельс создали целостное философское учение, преодолевшее односторонность и ограниченность прежних философских систем.

В процессе создания диалектического материализма Маркс и Энгельс распространили материализм на область общественных явлений, открыли материалистическое понимание истории. Таким образом, диалектический материализм представляет собой материализм всесторонний, дающий последовательное диалектико-материалистическое объяснение природы, общества и мышления.

Диалектический материализм выступает как подлинно научная философия, так как все его принципы основаны на наиболее общих объективных законах развития мира. Вместе с тем диалектический материализм не является наукой наук, парящей над всеми другими науками. Он тесно связан со специальными науками, вооружает их диалектико-материалистическим методом познания и развивается в свою очередь в результате обобщения их достижений.

Марксистская философия представляет собой не только метод познания мира, но и орудие его революционного преобразования. Поэтому она органически связана с практикой классовой борьбы пролетариата. Из философии марксизма неизбежно вытекает научный коммунизм.

IX. РАЗВИТИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО И ИСТОРИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА В ГЛАВНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ МАРКСИЗМА

Философия марксизма по самой своей природе является творческой философией. Вся история марксистской философии служит замечательным подтверждением ее непрерывного развития. Создав диалектический и исторический материализм, Маркс и Энгельс конкретизировали, обогащали и развивали его дальше в непримиримой борьбе с идеализмом и метафизикой, обобщая достижения естественных наук, новые явления и закономерности общественной жизни.

В начале второй половины XIX века Маркс и Энгельс особенно большое внимание уделили развитию главного в своем учении — теории диктатуры пролетариата. Идеей исторической необходимости социалистической революции и превращения пролетариата в экономически и политически господствующий класс был пронизан весь «Манифест Коммунистической партии», но сам термин «диктатура пролетариата» Маркс и Энгельс в нем еще не употребляли. Дальнейшее после «Манифеста» развитие вопроса о государстве диктатуры пролетариата Маркс осуществил на основе анализа и обобщения опыта буржуазных революций 1848—1849 годов во Франции, в Германии, Австрии и других странах Европы, а также на основе опыта Парижской коммуны. Впервые термин «классовая диктатура пролетариата» Маркс употребил в работе «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.», напечатанной в 1850 году. Он говорил здесь о диктатуре пролетариата как необходимой переходной ступени *«к уничтожению классовых различий вообще, к уничтожению всех производственных отношений, на которых покоятся эти различия, к уничтожению*

всех общественных отношений, соответствующих этим производственным отношениям, к перевороту во всех идеях, вытекающих из этих общественных отношений»¹.

Следующий шаг в развитии теории диктатуры пролетариата, в решении вопроса об отношении социалистической революции к буржуазной государственной машине Маркс сделал в произведении «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» (1852 г.). «Все перевороты, — писал он, — усовершенствовали эту машину вместо того, чтобы сломать ее»².

Без слома выполняющего угнетательские функции буржуазного государственного аппарата, считал Маркс, пролетарская революция не может закрепить свои завоевания и преобразовать капиталистическое общество в социалистическое. Необходимость этого слома вытекает из того, что оставшийся аппарат капиталистического государства может быть незамедлительно использован контрреволюционными силами в качестве орудия реставрации ими старых, эксплуататорских экономических и политических отношений. Осуществляющий же социалистическую революцию пролетариат не может воспользоваться для своей цели аппаратом буржуазного государства, так как этот аппарат по своей природе приспособлен к выполнению функций поддержки и защиты частной собственности на средства производства — материальной основы отношений эксплуатации человека человеком.

Слом буржуазного государственного аппарата — необходимое и абсолютно обязательное условие победоносного развития пролетарской революции и строительства социалистического государства — таково заключение Маркса, сделанное в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» в результате изучения, анализа и обобщения опыта революций 1848—1849 годов. Подчеркнув в своей работе необходимость слома в ходе социалистической революции старой государственной машины, Маркс вооружил пролетариат и его партию принципом величайшего теоретического и практического значения.

Для понимания роли Маркса как создателя научной теории классов, классовой борьбы и диктатуры пролета-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 91.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 206.

риата первостепенное значение имеет его письмо к Вейдемейеру от 5 марта 1852 года. В этом письме Маркс указывал, что существование в обществе классов и классовой борьбы было известно задолго до появления его учения. Однако открытие сущности классов и законов их борьбы, то есть создание научной теории этих общественных явлений, раскрытие перспектив классовой борьбы принадлежит исключительно марксизму. Руководствуясь материалистической диалектикой и материалистическим пониманием истории, Маркс доказал: «...1) что *существование классов связано лишь с определенными историческими фазами развития производства*, 2) что классовая борьба необходимо ведет к *диктатуре пролетариата*, 3) что эта диктатура сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов и к обществу без классов*»¹.

Таким образом, в разработке теории диктатуры пролетариата большое значение имел опыт революций 1848—1849 годов. Однако этот опыт был еще недостаточен для того, чтобы дать научный ответ на вопрос, чем устанавливающий свою власть пролетариат должен заменить подлежащую слому буржуазную государственную машину? На этот важнейший вопрос теории диктатуры пролетариата Маркс дал ответ в 1871 году в работе «Гражданская война во Франции», написанной им на основе изучения опыта возникновения и деятельности Парижской коммуны — первой в истории формы диктатуры пролетариата. Парижская коммуна не только практически подтвердила положение Маркса о необходимости слома в ходе пролетарской революции буржуазной государственной машины, но и позволила ему дополнить теорию социалистической государственности выводом о том, что успешно осуществить слом буржуазной государственной машины и заменить ее может только подлинно демократическое государство типа Парижской коммуны, противоположное по своей социальной сущности и структуре всем имевшим место в истории эксплуататорским государствам.

Целый ряд проблем исторического материализма и теории научного коммунизма Маркс разработал в своем произведении «Критика Готской программы», которое было написано в 1875 году с целью преодоления распро-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 28, стр. 427.

странявшихся в рядах германской социал-демократии механицизма, идеализма и вульгарного социализма, а также оппортунизма.

В работе «Критика Готской программы» Маркс анализировал проект программы, подготовленный к объединительному съезду в г. Готе двух немецких рабочих организаций — руководимой Либкнехтом и Бебелем Социал-демократической партии и возглавляемого лассальянцами Всеобщего германского рабочего союза. В проекте программы были обойдены вопросы марксистской теории социалистической революции и диктатуры пролетариата и пропагандировались оппортунистические лассальянские идеи о возможности освобождения пролетариата посредством введения всеобщего избирательного права и организации рабочих производственных кооперативов.

Маркс расценил проект Готской программы как капитуляцию социал-демократов перед лассальянцами, как документ, который может лишь деморализовать партию, и подверг его всесторонней критике. Произведение Маркса «Критика Готской программы» скрывалось оппортунистами от широких масс социал-демократов и было напечатано лишь по настоянию Энгельса в 1891 году.

В рассматриваемой работе Маркс впервые выступил с обоснованием необходимости и исторической неизбежности в развитии общества переходного периода от капитализма к социализму и охарактеризовал государство этого периода как революционную диктатуру пролетариата. «Между капиталистическим и коммунистическим обществом, — писал Маркс, — лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*»¹.

В «Критике Готской программы» Маркс сформулировал положение о неизбежности двух фаз в развитии коммунистической общественно-экономической формации: социализма и коммунизма. Первую фазу коммунистической формации — социализм Маркс охарактеризовал как общество, «которое только что *выходит...* из

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 27.

капиталистического общества и которое поэтому во всех отношениях, в экономическом, нравственном и умственном, сохраняет еще родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло»¹.

Маркс указал, что господствующим принципом распределения общественных благ между людьми, соответствующим способу производства и уровню развития производительных сил в условиях первой фазы коммунистической формации — социализма, будет являться принцип «От каждого по способности, каждому по количеству и качеству его труда».

На высшей фазе коммунистической общественной формации — при коммунизме в соответствии с коммунистическими производственными отношениями и очень высоким уровнем развития производительных сил, когда все источники общественного богатства польются полным потоком, «общество сможет, — указывал Маркс, — написать на своем знамени: Каждый по способностям, каждому по потребностям!»².

После «Критики Готской программы» Маркса дальнейшее развитие марксистской философии было продолжено в таких важнейших работах Энгельса, как «Анти-Дюринг», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» и «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии».

**Ф. Энгельс
«Анти-Дюринг»**

В произведении Энгельса «Анти-Дюринг», представляющем собой, по характеристике В. И. Ленина, исключительно содержательную и поучительную книгу, дано глубокое, цельное изложение всех трех составных частей марксизма: философии, политической экономии и научного социализма. Это произведение — замечательный образец непримиримой наступательной борьбы с противниками марксизма и критики враждебной рабочему классу идеологии.

В книге «Анти-Дюринг» наряду с критической характеристикой теоретических источников марксизма раскрывается сущность и всемирно-историческое значение революционного переворота, совершенного основоположниками марксизма в области философии, политической экономии и теории социализма.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 18.

² Там же, стр. 20.

«Анти-Дюринг» — остро полемическое произведение, направленное против сочинений одного из противников марксизма в Германии 70-х годов, проповедника специфически прусского «социализма», материалиста-метафизика Дюринга. С начала 1877 года эта работа Энгельса под названием «Переворот в науке, произведенный г. Евгением Дюрингом» печаталась по частям в центральном органе германской социал-демократии — газете «Vorwärts», а в 1878 году она вышла отдельной книгой.

Книга «Анти-Дюринг» написана Энгельсом, но в ее подготовке активно участвовал также и Маркс, придававший огромное значение задаче систематического изложения марксистской философии, политической экономии и теории научного социализма, задаче теоретического разгрома Дюринга, работы которого были в то время одним из идейных источников оппортунизма в рядах Социал-демократической партии Германии. Маркс не только прочитал работу Энгельса, прежде чем она была сдана в печать, но и написал для отдела политической экономии специальную главу — «Из «Критической истории»».

Появление работы Энгельса «Анти-Дюринг» относится к тому периоду в истории революционной борьбы международного пролетариата, когда все домарксистские формы социализма уже потерпели крах, а победивший марксизм все шире и шире распространялся в рабочем движении. «Диалектика истории такова, — писал Ленин, — что теоретическая победа марксизма заставляет врагов его *переодеваться* марксистами. Внутренне сгнивший либерализм пробует оживить себя в виде социалистического *оппортунизма*. Период подготовки сил для великих битв они истолковывают в смысле отказа от этих битв. Улучшение положения рабов для борьбы против наемного рабства они разъясняют в смысле продажи рабами за пятак своих прав на свободу. Трусливо проповедуют «социальный мир» (т. е. мир с рабовладением), отречение от классовой борьбы и т. д.»¹.

Оппортунизм начал проявляться в рядах Социал-демократической партии Германии в 70-х годах XIX века. В этих условиях борьба Маркса и Энгельса против оппортунизма и ревизионизма приобрела особую актуальность и остроту. Разоблачая оппортунистов, Маркс

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 3.

писал: «Эти люди, в теоретическом отношении нули, а в практическом никуда не годны, хотят социализм (который они состряпали по университетским рецептам) и, главным образом, социал-демократическую партию сделать беззубой, а рабочих просветить или, как они выражаются, привить им «элементы образования», сами имея только путанные полужнания. Но прежде всего они хотят сделать партию респектабельной в глазах мелкой буржуазии. Это убогие *контрреволюционные* болтуны»¹.

Одним из представителей этого сорта «социализма» и был Евгений Дюринг, работы которого — «Курс философии» (1875 г.), «Курс национальной и социальной экономики» (1876 г.) — были положительно восприняты многими руководящими работниками партии.

Энгельс в книге «Анти-Дюринг» разоблачил взгляды Дюринга как антинаучные и враждебные революционной борьбе пролетариата. Подвергнув сокрушительной критике Дюринга и в его лице всю компанию подвизавшихся в то время в Германии мизерных эпигонов утопического социализма, Энгельс одновременно выполнил и другую весьма важную задачу — дал в этой книге связанное, систематическое изложение марксистской теории.

Книга «Анти-Дюринг» состоит из трех отделов: «Философия», «Политическая экономия», «Социализм».

В первом отделе своей книги — «Философия» — Энгельс раскритиковал работы Дюринга по вопросам философии, разоблачил метафизический идеализм Дюринга в истолковании многих естественнонаучных проблем, его враждебность научному социализму.

Дюринг выступил как реакционер в науке, как защитник худших сторон осужденного историей на гибель метафизического мировоззрения. Дюринг, которого одно слово «диалектика», говорил Энгельс, приводит в состояние невменяемости, не брезгал никакими приемами для дискредитации и подрыва материалистической диалектики. Один из главных приемов Дюринга состоял в том, что научно-материалистическую диалектику Маркса и Энгельса он отождествлял с порочной в своей основе идеалистической диалектикой Гегеля. Будучи сам законченным схематиком, Дюринг обвинял Маркса в гегельянском схематизме.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 34, стр. 326.

Энгельс разоблачил этот жульнический прием Дюринга и доказал, что Марксова материалистическая диалектика в корне противоположна диалектике Гегеля, идеализм и схематизм которой впервые в истории были исчерпывающе вскрыты и раскритикованы именно Марксом.

Энгельс показал, что одна из порочных черт философии Гегеля — схематизм — фактически была заимствована у Гегеля самим Дюрингом и некритически перенесена им в свои сочинения. Более того, она была положена Дюрингом в основу его так называемой «мировой схематики».

«Мировая схематика», по Дюрингу, — это совокупность априорных (сформулированных до исследования внешнего мира и независимо от него) принципов, основных понятий, являющихся якобы необходимыми предпосылками для всех наук о природе и обществе. К числу понятий, составляющих «мировую схематику» Дюринга, относятся следующие понятия: «первоначально равное самому себе состояние бытия»; «изменяющееся бытие (становление)»; «качество как средство различения бытия»; «количество как однородность бытия» и т. п. Приступая к изучению природы и общества, человечество, как пытался доказать Дюринг, должно руководствоваться этими открытыми им принципами «мировой схематики». В противном случае, заявлял он, усилия теоретиков не увенчаются успехом.

Все понятия как формы мышления являются отражением в мозгу человека материальной действительности, они вторичны, учат основоположники марксизма. Дюринг же выдавал принципы «мировой схематики», то есть вышеуказанные понятия, за нечто первичное по отношению к внешнему миру, за окончательные «истины в последней инстанции», выступал в данном случае как идеалист и метафизик.

Энгельс, разоблачая Дюринга, показал, что его «мировая схематика» представляет собой не только от начала до конца ложную, искусственную конструкцию, но и прямой плагиат из идеалистической философской системы третируемого им Гегеля. По словам Энгельса, между ними существует лишь словесное различие: Дюринг именует «мировой схематикой» то, что у Гегеля называется логикой.

Сопоставляя «мировую схематику» Дюринга с логикой Гегеля, «мы найдем, — писал Энгельс, — что логика Гегеля начинает с *бытия*, — как это делает и г-н Дюринг; что бытие раскрывает себя как *ничто*, — как и у г-на Дюринга; что от этого «бытия-ничто» совершается переход к *становлению*, а результатом становления является наличное бытие, т. е. более высокая, более заполненная форма бытия, — совсем как у г-на Дюринга. Наличное бытие приводит к *качеству*, качество — к *количеству*, — совсем как у г-на Дюринга»¹.

Таким образом, принципы «мировой схематики» Дюринга являются простой перефразировкой гегелевской философской системы, где в корне извращены, идеалистически поставлены на голову все действительные процессы объективного мира и мышления. Критикуя в связи с этим Дюринга, Энгельс показал, что основные принципы всякого знания не первичны, а вторичны, не исходный пункт исследования, а его заключительный результат. Они верны лишь постольку, поскольку соответствуют природе и истории, являются правильными их отражениями.

Идеализм Дюринга отчетливо выступает и в истолковании им математики. Он утверждал, что понятия числа, фигуры и т. д. являются продуктом свободного творчества разума, выводятся независимо от внешнего мира непосредственно из головы, априорно (до опыта).

Дюринг, будучи метафизиком, не понимал диалектической взаимосвязи между чувственным восприятием и абстрактным мышлением в процессе познания. Математические понятия, являющиеся результатом длительной абстрагирующей работы человеческого мышления, показателем громадных успехов мышления, он выдавал за продукт творчества чистого разума, взятого в отрыве от материальной действительности и человеческой практики, то есть трактовал их идеалистически.

Энгельс, критикуя Дюринга, доказал, что понятия математики, как и любые другие понятия, отнюдь не априорного происхождения, а созданы в результате практической деятельности человека, выведены из объективного мира и являются формами отражения объективного мира. «Понятия числа и фигуры, — писал он, — взяты не откуда-нибудь, а только из действительного

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 44.

мира... Как понятие числа, так и понятие фигуры заимствованы исключительно из внешнего мира, а не возникли в голове из чистого мышления. Должны были существовать вещи, имеющие определенную форму, и эти формы должны были подвергаться сравнению, прежде чем можно было прийти к понятию фигуры. Чистая математика имеет своим объектом пространственные формы и количественные отношения действительного мира... Как и все другие науки, математика возникла из *практических потребностей* людей: из измерения площадей земельных участков и вместимости сосудов, из счисления времени и из механики... Представления о линиях, поверхностях, углах, многоугольниках, кубах, шарах и т. д. — все они отвлечены от действительности...»¹

Энгельс подверг Дюринга критике также за идеалистический отрыв мышления от языка, за допущение им возможности существования мышления без речи. В своей «науке» об элементах сознания Дюринг заявлял, что, кто способен мыслить только при посредстве языка, тот еще не испытал, что значит отвлеченное и подлинное мышление. «Если так, то животные, — иронически заметил Энгельс, — оказываются самыми отвлеченными и подлинными мыслителями, так как их мышление никогда не затемняется назойливым вмешательством языка»².

Энгельс разоблачил идеализм Дюринга, проявившийся и в «решении» им вопроса о единстве мира. Дюринг выводил единство мира не из его материальности, а из понятия единого бытия мира, то есть из мышления. Когда мы мыслим себе бытие, заявлял Дюринг, мы мыслим его как одно понятие, а то, что охватывается одним понятием, — едино. Бытие не соответствовало бы своему понятию, если бы оно не было едино, — таково типично идеалистическое рассуждение Дюринга о единстве мира.

Критикуя Дюринга, утверждавшего, что единство мира состоит в его бытии, Энгельс показал, что Дюринг по существу не дал решения вопроса о единстве мира, так как он ограничился лишь констатацией бытия мира, существования предметов и явлений. Дюринг не пони-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 37—38, 39.

² Там же, стр. 85.

мал, что на вопрос о том, каковы по своей природе эти предметы и явления, в чем действительная сущность их единства, материалисты и идеалисты дают противоположные ответы. Гегель, например, признавал, что единство мира состоит в его бытии, но утверждал при этом, что единый существующий мир по своей природе духовен, что он есть воплощение абсолютной идеи, мирового духа. Другими словами, признавая единство мира в его бытии, Гегель само бытие мира и его единство трактовал идеалистически, проповедовал монизм, но монизм ложный, идеалистический. Все предметы и явления мира Гегель считал по своей сущности духовными, изображал их как различные формы существования абсолютной идеи.

Следовательно, утверждение Дюринга, что единство мира состоит в его бытии, оказывается вполне приемлемым и для идеализма. Критикуя Дюринга, Энгельс дал материалистическое решение вопроса о единстве мира, доказал, что мир представляет собой движущуюся материю, обосновал материалистический монизм. «Действительное единство мира, — писал Энгельс, — состоит в его материальности, а эта последняя доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным развитием философии и естествознания»¹.

Положения Энгельса о материальном единстве мира опровергают как идеалистический монизм, усматривающий единство мира в идее, в его духовной сущности, так и дуализм, отрицающий единство мира и признающий существование двух независимых друг от друга начал — материального и духовного.

Энгельс разоблачил Дюринга как метафизика, отрицавшего противоречия в объективном мире. Дюринг заявлял: «В вещах нет никаких противоречий, или, иными словами, противоречие, полагаемое реальным, само является верхом бессмыслицы...»² Мысль Дюринга по этому важнейшему вопросу, говорил Энгельс, «сводится к положению, что противоречие = бессмыслице и что поэтому оно не может существовать в действительном мире»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 43.

² Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 122.

³ Там же.

Опровергая Дюринга, Энгельс доказал, что противоречие является всеобщим, что оно присуще как объективному миру, так и человеческому мышлению. Конечно, говорил Энгельс, если рассматривать предметы и явления объективного мира метафизически, в неподвижном состоянии, как изолированные друг от друга, то свойственные им противоречия могут быть и не замечены, однако действительное состояние предметов и явлений внешнего мира — это состояние их непрерывного движения и изменения. «Движение само, — писал Энгельс, — есть противоречие; уже простое механическое перемещение может осуществиться лишь в силу того, что тело в один и тот же момент времени находится в данном месте и одновременно — в другом, что оно находится в одном и том же месте и не находится в нем. А постоянное возникновение и одновременное разрешение этого противоречия — и есть именно движение...

Если уже простое механическое перемещение, — продолжал Энгельс, — содержит в себе противоречие, то тем более содержат его высшие формы движения материи, а в особенности органическая жизнь и ее развитие... Жизнь состоит прежде всего именно в том, что живое существо в каждый данный момент является тем же самым и все-таки иным. Следовательно, жизнь тоже есть существующее в самих вещах и процессах, беспрестанно само себя порождающее и себя разрешающее противоречие, и как только это противоречие прекращается, прекращается и жизнь, наступает смерть»¹. Энгельс показал, что противоречия присущи как объективному миру, так и человеческому мышлению, что внутренние противоречия являются источником всякого развития. Дюринг же отрицал всеобщий характер противоречий и как механист подменял диалектический закон единства и борьбы противоположностей механистическим «законом» равновесия и антагонизма сил, действующих в противоположных направлениях.

Дюринг, будучи метафизиком, отрицал вообще все диалектические законы развития природы и общества, в том числе и закон перехода количественных изменений в качественные. Опровергая Дюринга, Энгельс подробно остановился на характеристике этого закона и доказал, что он является не вымыслом и не априорной схемой,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 123, 124.

как пытался изобразить его Дюринг, а одним из общих законов развития природы, общества и мышления.

Раскрывая содержание закона перехода количественных изменений в качественные, Энгельс привел ряд примеров, иллюстрирующих специфические формы проявления этого закона, и показал, что каждое новое качество в развитии явлений природы, общества и мышления возникает в результате скачка, в результате перерыва непрерывного. Новое качество всегда отделено скачком от старого, на смену которому оно приходит. Так, например, «переход от одной формы движения к другой всегда остается скачком, решающим поворотом. Таков переход от механики небесных тел к механике небольших масс на отдельных небесных телах; таков же переход от механики масс к механике молекул, которая охватывает движения, составляющие предмет исследования физики в собственном смысле слова: теплоту, свет, электричество, магнетизм. Точно так же и переход от физики молекул к физике атомов — к химии — совершается опять-таки посредством решительного скачка. В еще большей степени это имеет место при переходе от обыкновенного химического действия к химизму белков, который мы называем жизнью»¹.

Каждый предмет и явление обладают всегда специфическим, только им свойственным единством качества и количества. Тот или иной предмет может количественно изменяться, не переставая быть самим собой, не переставая быть данным качеством, но, как только количественное изменение доходит до определенной критической точки, происходит перерыв непрерывности, скачок, в результате которого старое качество сменяется новым, дающим возможность дальнейшего постепенного количественного изменения предмета или явления. Всюду можно наблюдать, говорил Энгельс, как «количественное изменение преобразует качество вещей и, равным образом, качественное преобразование вещей изменяет их количество... следовательно, употребляя столь ненавистное для г-на Дюринга выражение, количество переходит в качество, и наоборот»².

Всеобщий характер действия закона перехода количественных изменений в коренные, качественные Энгельс

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 66.

² Там же, стр. 130.

иллюстрировал примерами из области химии, показав, как в результате количественного прибавления или убавления химических элементов образуются качественно различные соединения. Он привел также примеры из истории военного дела и других областей человеческой практики.

Далее Энгельс подверг Дюринга критике за его утверждение, что будто бы Маркс для доказательства исторической необходимости социальных революций, смены форм собственности и т. п. прибегал к гегелевской формуле «отрицание отрицания». Он указал, что, во-первых, Маркс в противоположность Гегелю всегда делал свои выводы на основании исследования фактических данных действительного исторического процесса, на основании раскрытия законов движения самих явлений объективного мира и, во-вторых, что материалистически понимаемое отрицание отрицания — это выражение единства непрерывности и прерывности, выражение отрицания старого новым, выражение развития природы, общества и мышления от низшего к высшему.

Применительно к обществу Энгельс показал этот процесс на данных истории смены форм собственности на землю и другие средства производства. Все народы начинают свое развитие с общинной собственности на средства производства. Затем в связи с развитием производительных сил на смену общинной собственности приходит частная собственность (частная собственность отрицает общинную). Но частная собственность в ее капиталистической форме становится в дальнейшем, говорил Энгельс, оковами развития производительных сил, поэтому на смену капиталистической собственности в результате социалистической революции неизбежно придет общественная собственность, произойдет отрицание отрицания.

Энгельс ссылаясь также на историю развития философии. Первоначальный материализм был стихийным наивным материализмом. Из-за низкого уровня знаний в рабовладельческом обществе этот материализм оказался бессильным научно выяснить вопрос об отношении мышления к материи. Этим затруднением воспользовались враждебные материализму реакционные философы, направив решение данного вопроса по ложному пути, который привел в конечном счете к отрыву мышления от материи, к возведению мышления в некое са-

мостоятельное первичное начало, к отрицанию стихийного наивного материализма идеализмом. Но при дальнейшем развитии философии идеализм подвергся отрицанию со стороны диалектического материализма, который, являясь отрицанием отрицания, представляет собой качественно новую и высшую ступень в развитии материализма.

Подводя итог изложению отрицания отрицания, Энгельс писал: «Итак, что такое отрицание отрицания? Весьма общий и именно потому весьма широко действующий и важный закон развития природы, истории и мышления...»¹

Материалистическую диалектику Энгельс определял как науку о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, как единственно научный метод исследования и революционного изменения мира.

Для каждой области предметов и явлений мира характерны особые формы проявления этих наиболее общих законов. Умению исследовать и конкретно, со знанием дела применять материалистическую диалектику как метод к этим специфическим областям «приходится учиться, — отмечал Энгельс, — как и всему прочему. С одним знанием того, что ячменный стебель и исчисление бесконечно малых охватываются понятием «отрицание отрицания», я не смогу ни успешно выращивать ячмень, ни дифференцировать и интегрировать, точно так же, как знание одних только законов зависимости тонов от размеров струн не дает еще мне умения играть на скрипке»².

Открытие Марксом и Энгельсом диалектических законов развития природы, общества и мышления явилось в то же время началом сознательного применения этих законов человечеством в процессе изучения и изменения им природы и общества. Материалистическая диалектика, созданная Марксом и Энгельсом, стала в руках пролетариата могущественным оружием революционной борьбы за свое освобождение, за революционное преобразование общества.

В связи с утверждением Дюринга, что первоначально мир существовал в неизменном, самому себе равном состоянии, то есть в состоянии абсолютного покоя, Энгельс

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 145.

² Там же, стр. 146.

обнажил безысходную путаницу в его высказываниях по вопросу о соотношении материи и движения. Дюринг оказался бессильным членораздельно ответить на естественный вопрос: где была механическая сила во время этого состояния и как без толчка извне, то есть без бога, перейти от абсолютной неподвижности к движению? Дюринг, будучи механистическим, метафизическим материалистом, не мог перекинуть мост от вымышленной им абсолютной статики материи к ее динамике и, хотел он этого или нет, перекидывал мост к богу, к заключению, будто первоначальная причина движения материи лежит за ее пределами. «То, — писал Энгельс, — что абсолютно лишено изменений, если оно еще вдобавок от века пребывает в таком состоянии, не может ни в каком случае само собой выйти из этого состояния, перейти в состояние движения и изменения. Стало быть, извне, из-за пределов мира, должен был прийти первый толчок, который привел мир в движение. Но «первый толчок» есть, как известно, только другое выражение для обозначения бога»¹.

Критикуя Дюринга, Энгельс изложил марксистский взгляд на единство, неразрывность материи и движения: *«Движение есть способ существования материи. Нигде и никогда не бывало и не может быть материи без движения. Движение в мировом пространстве, механическое движение менее значительных масс на отдельных небесных телах, колебание молекул в качестве теплоты или в качестве электрического или магнитного тока, химическое разложение и соединение, органическая жизнь — вот те формы движения, в которых — в одной или в нескольких сразу — находится каждый отдельный атом вещества в мире в каждый данный момент. Всякий покой, всякое равновесие только относительны, они имеют смысл только по отношению к той или иной определенной форме движения»*².

Энгельс разоблачил и метафизический характер «решения» Дюрингом вопросов о пространстве и времени, о конечности и бесконечности мира. Дюринг отрицал бесконечность мира во времени и безграничность его в пространстве на том «основании», что такое утверждение якобы содержит в себе логическое противоречие.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 52.

² Там же, стр. 59.

Вопреки данным науки и практики он заявлял, что мир конечен во времени и ограничен в пространстве, утверждал, что истинной бесконечностью является бесконечность, которая мыслима без противоречий. Такой бесконечностью является, по его мнению, бесконечность последовательного, неограниченного накопления чисел в числовом ряде, имеющем одно направление. Идущая назад бесконечность Дюрингом исключалась. «...Предположить... второе направление бесконечности, — заявлял он, — оказывается бессмысленным»¹.

Из этого метафизического понимания бесконечности Дюринг делал вывод о начале существования мира во времени, утверждал, «что было такое время, — иронизирует Энгельс, — когда еще не было никакого времени, хотя уже существовал мир»².

Критикуя Дюринга, Энгельс показал, что пространство и время являются основными формами бытия материи. Материя бесконечна во времени и безгранична в пространстве, поэтому попытка Дюринга выразить время бесконечным рядом, начинающимся с единицы, исходит из ложного представления о том, что время имеет начало. Порочность этого представления становилась особенно наглядной, когда Дюринг пытался применить его к пространству, бесконечность которого тем более не может быть выражена линией, проведенной из определенной точки в одном направлении. Чтобы дать представление о трехмерном пространстве и его безграничности, требуется, говорил Энгельс, не менее шести линий, проводимых из одной точки в тройко противоположных направлениях.

Вскрывая метафизичность дюринговской трактовки вопроса о времени и пространстве, Энгельс показал, что в действительности «вечность во времени, бесконечность в пространстве... состоят в том, что тут нет конца *ни в какую* сторону, — ни вперед, ни назад, ни вверх, ни вниз, ни вправо, ни влево. Эта бесконечность совершенно иная, чем та, которая присуща бесконечному ряду, ибо последний всегда начинается прямо с единицы, с первого члена ряда»³.

Дюринг как метафизик утверждал, что время имеет начало, но не имеет конца. Он не понимал, писал

¹ Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 47.

² Там же, стр. 48.

³ Там же, стр. 49.

Энгельс, что «бесконечность, имеющая конец, но не имеющая начала, не более и не менее бесконечна, чем та, которая имеет начало, но не имеет конца. Малейшая диалектическая проницательность должна была бы подсказать г-ну Дюрингу, что начало и конец необходимо связаны друг с другом, как северный и южный полюсы, и что когда отбрасывают конец, то начало становится концом, тем *единственным* концом, который имеется у ряда, — и наоборот»¹.

Разоблачая схоластические упражнения Дюринга, пытавшегося сконструировать понятие бесконечности, исключаящей противоречие, Энгельс подчеркивал, что «бесконечность *есть* противоречие, и она полна противоречий. Противоречием является уже то, что бесконечность должна слагаться из одних только конечных величин, а между тем это именно так... Именно *потому*, что бесконечность есть противоречие, она представляет собой бесконечный, без конца разветвляющийся во времени и пространстве процесс. Уничтожение этого противоречия было бы концом бесконечности»².

В книге «Анти-Дюринг» Энгельс вскрыл также идеализм и метафизичность дюринговского толкования истины. Не понимая диалектической взаимосвязи между абсолютной и относительной истиной, Дюринг утверждал: «*Подлинные истины вообще неизменны...* нелепо представлять себе правильность познания зависящей от времени и реальных перемен»³. Эти истины, из которых складывается познание, утверждал Дюринг, являются окончательными, неизменными истинами, «истинами в последней инстанции». Все утверждения наук, которые изменяются, развиваются с развитием самого материального мира, с развитием человеческих знаний о нем, Дюринг исключал из разряда истин. Как закоренелый метафизик-догматик, Дюринг признавал за истины лишь неизменяющиеся теоретические положения. Он превращал науку в догму, сводил ее к сумме мертвых, застывших формул и выводов. Историческую ограниченность воззрений на истину, типичную для метафизиков прошлых веков, Дюринг возводил в абсолют. Но если подобный взгляд метафизиков в прошлые века имел неко-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 50.

² Там же, стр. 51.

³ Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 86.

торое историческое оправдание, то в последней четверти XIX века, когда уже существовал диалектический материализм, взгляды Дюринга, собравшего воедино все худшие элементы метафизики, были не чем иным, как движением вспять.

Абсолютные истины признаются и марксистами. Абсолютными истинами марксизм считает такие человеческие знания, которые подтверждены общественно-исторической практикой и не могут быть опровергнуты в будущем. К числу абсолютных истин относятся, например, выводы науки о том, что материя вечна во времени и безгранична в пространстве, что общественное бытие определяет общественное сознание, и многие другие. Но если бы человечество, писал Энгельс, пришло когда-либо к тому, чтобы оперировать одними только абсолютными, или, как он их называл, вечными истинами, «то оно дошло бы до той точки, где бесконечность интеллектуального мира оказалась бы реально и потенциально исчерпанной и тем самым совершилось бы пресловутое чудо сосчитанной бесчисленности»¹.

Наряду с критикой дюринговского понимания истины Энгельс раскритиковал многочисленные попытки Дюринга извратить содержание и отрицать значение научных гипотез и теорий только на том «основании», что последние не исходят из сконструированной им метафизической схемы мира как первоначально равного самому себе состояния материи. Так, например, Дюринг пытался опорочить широко известную в науке, положившую начало научной космогонии гипотезу Канта — Лапласа о возникновении Солнечной системы из гигантской вращающейся газовой туманности. Дюринг как метафизик не понимал, что гипотеза Канта — Лапласа сыграла огромную роль уже по одному тому, что в ней впервые в науке, хотя и в самом общем виде, была проведена мысль об историческом возникновении и развитии Солнечной системы и всех небесных тел.

Достоинство гипотезы Канта — Лапласа — отсутствие в ней дюринговской механистической системы с ее равным самому себе состоянием материи — Дюринг пытался представить как ее недостаток и зачеркнуть значение этой гипотезы в истории науки. «Истинное счастье для Канта, — писал Энгельс, критикуя Дюринга, — что, найдя

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 88.

обратный путь от существующих ныне небесных тел к туманному шару, он мог этим удовлетвориться и что ему даже в голову не приходила мысль о равном самому себе состоянии материи! Заметим мимоходом, что если в современном естествознании туманный шар Канта называется первоначальной туманностью, то это, само собой разумеется, надо понимать лишь относительно. Эта туманность является первоначальной, с одной стороны, как начало существующих небесных тел, а с другой, как самая ранняя форма материи, к которой мы имеем возможность восходить в настоящее время. Это отнюдь не исключает, а, напротив, требует предположения, что материя до этой первоначальной туманности прошла через бесконечный ряд других форм»¹.

Дюринг, идеалистически объясняя развитие живой природы, приписывая природе некие внутренние цели, которые она якобы реализует в своем движении, выступал также против дарвинизма. Критикуя Дюринга, Энгельс отстаивал дарвинизм как классическое материалистическое учение о единстве и развитии растительного и животного мира. Он вскрыл ошибки Дарвина, преувеличивавшего под влиянием реакционного учения Мальтуса значение фактора борьбы за существование в развитии растительных и животных организмов, и в то же время подчеркнул величайшее значение дарвинизма для борьбы против идеализма и метафизики в биологии.

В процессе критики Дюринга Энгельс развил важное для биологической науки положение о единстве организма и среды, о решающей роли обмена веществ в развитии организмов. Он высказал также гипотезу о том, что жизнь начинается не с клетки, а с более простого, не имеющего клеточного строения белкового комочка, который в своем дальнейшем развитии при известных условиях превращается в клетку. Энгельс писал: «...среди низших организмов мы находим множество таких, которые стоят еще значительно ниже клетки...»² И далее: «Самые низшие живые существа, какие мы знаем, представляют собой не более как простые комочки белка, и они обнаруживают уже все существенные явления жизни»³. В своей книге Энгельс сделал вывод, что если

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 57—58.

² Там же, стр. 80.

³ Там же, стр. 83.

химии удастся когда-нибудь искусственно создать белок, то этот последний обнаружит явления жизни, хотя бы и самые слабые. С этим выводом связано данное Энгельсом определение жизни: «*Жизнь есть способ существования белковых тел*, и этот способ существования состоит по своему существу в постоянном самообновлении химических составных частей этих тел»¹. Повсюду, где мы встречаем жизнь, мы находим, что она связана с белковым телом, и повсюду, где мы встречаем белковое тело, которое не находится в процессе разложения, мы без исключения встречаем и явления жизни, говорил Энгельс.

Критикуя Дюринга как метафизика в объяснении явлений природы, Энгельс разоблачил идеализм и метафизику его воззрений и на общественные явления, в частности на вопросы морали. Он указывал, что в европейских капиталистических странах второй половины XIX века существовало три вида морали: христианско-феодалная, буржуазная и пролетарская. Каждый из классов — феодалная аристократия, буржуазия и пролетариат — имеет свою особую мораль, свое особое понятие о нравственном и безнравственном, о добре и зле, о чести и бесчестии. В обществе, состоящем из антагонистических классов, не может быть общенародной, внеклассовой морали, доказывал Энгельс. Различное общественное бытие людей, их разное классовое положение определяет их сознание, в том числе и их моральные нормы и правила поведения.

В классово антагонистических социально-экономических формациях мораль всегда была и остается классовой моралью. «...Она, — писал Энгельс, — или оправдывала господство и интересы господствующего класса, или же, как только угнетенный класс становился достаточно сильным, выражала его возмущение против этого господства и представляла интересы будущности угнетенных... Мораль, стоящая выше классовых противоположностей и всяких воспоминаний о них, действительно человеческая мораль станет возможной лишь на такой ступени развития общества, когда противоположность классов будет не только преодолена, но и забыта в жизненной практике»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 82.

² Там же, стр. 95—96.

Как показал Энгельс, моральные нормы не являются чем-то раз навсегда данным, застывшим. Например, представления о добре и зле, которые Дюринг метафизически разрывал и рассматривал как постоянные, неизменные, в действительности являются историческими, изменяющимися в соответствии с изменениями в общественно-экономических условиях жизни людей.

Подчеркивая исторический характер морали, Энгельс указывал, что «наибольшим количеством элементов, обещающих ей долговечное существование, обладает та мораль, которая в настоящем выступает за его ниспровержение, которая в настоящем представляет интересы будущего, следовательно — мораль пролетарская»¹.

Во втором отделе книги «Анти-Дюринг» — «Политическая экономия» — Энгельс излагает экономическое учение марксизма и критикует антинаучные социологические взгляды Дюринга, выступившего против материалистического понимания истории.

Во взглядах на общество Дюринг был чистейшим идеалистом и метафизиком. Не зная законов общественного развития, он подменял его действительные причины вымышленными причинами. Так, он утверждал, что общество раскололось на классы в результате насилия одной части общественного коллектива над другой его частью. Акт насилия Дюринг расценивал как решающую, определяющую причину раскола общества на классы и порабощения человека человеком. Часть общества, применившая завоевание, насилие, становится, по его мнению, господствующим классом, а часть поработенная выступает как эксплуатируемый, угнетенный класс. Насилие как политический акт является, по Дюрингу, решающим фактором образования экономических форм общества. Насилие, по его мнению, создало рабство.

Некоторые из новейших социалистов, заявлял Дюринг, имея в виду Маркса и его последователей, утверждают, что формы политического подчинения как бы вырастают из экономического состояния, а это-де неверно, так как *«первичное все-таки следует искать в непосредственном политическом насилии, а не в косвенной экономической силе»*². Таким образом, у Дюринга получается, что экономический строй общества, его эконо-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 95.

² Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 162.

мическое состояние, обуславливается политическим насилием, политическим строем. «Форма *политических* отношений, — писал он, — есть *исторически фундаментальное, хозяйственные* же зависимости представляют собой только *следствие* или частный случай, а потому всегда являются *фактами второго порядка*»¹. И далее: «...политический строй является решающей причиной хозяйственного положения...»²

Отсюда следует, что политическую надстройку, порождаемую экономическим базисом общества, Дюринг выдавал за основание, за первичное, а основание общества, первичное — экономический базис — считал за нечто вторичное, производное от политической надстройки.

Ставя действительный процесс общественного развития на голову, превращая первичное во вторичное, причину в следствие, Дюринг вместе с тем выдавал свою искусственную, идеалистическую концепцию за непреложную истину, за «истину в последней инстанции». Энгельс, разоблачив порочность дюринговского варианта «теории насилия», показал, что эта «теория», уходящая корнями вглубь веков, уже нанесла большой вред исторической науке своим утверждением, что решающая роль в общественном развитии принадлежит политическим учреждениям и политическим деятелям. «Это представление, — писал Энгельс, — было главной причиной того, что у нас сохранилось так мало сведений о том развитии народов, которое происходит в тиши, на заднем плане этих шумных выступлений (политических деяний. — А. М.) и является действительной движущей силой»³.

Критикуя «теорию насилия» Дюринга, Энгельс показал, что она, во-первых, не оригинальна и является столь же древней, как и сама историография; что эта «теория», во-вторых, является по своему содержанию идеалистической, так как фактор политического насилия, производный от экономического строя общества, преподносится в ней как первичный, определяющий самое экономическое состояние, то есть следствие выдается за причину; что эта «теория», в-третьих, является метафизической, так как насилие в ней рассматривается вне связи

¹ Цит. по: К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 162.

² Там же.

³ Там же, стр. 163.

с конкретными историческими этапами общественного развития, берется абстрактно, как всегда себе равный, имеющий неизменное значение акт.

Опровергая положение Дюринга о том, что решающей причиной возникновения классов и эксплуатации человека человеком является акт насилия, Энгельс на фактических данных истории показал, что действительные причины раскола общества на классы, действительные причины эксплуатации коренятся в закономерном развитии способа производства материальных благ, в развитии экономики общества. Первым делением общества на классы было деление его на рабов и свободных. Но, писал Энгельс, «не всякому раб приносит пользу. Чтобы быть в состоянии извлечь из него пользу, нужно располагать вещами двоякого рода: во-первых, орудиями и предметами труда и, во-вторых, средствами для скудного содержания раба. Следовательно, прежде чем рабство становится возможным, должна быть уже достигнута известная ступень в развитии производства и известная ступень неравенства в распределении»¹.

При первобытнообщинном строе производительные силы были слабо развиты, производительность труда крайне низкой, прибавочный продукт почти отсутствовал, общество было бесклассовым, безгосударственным. Решающими причинами стихийно совершавшегося разделения общества на антагонистические классы и возникновения государства стали такие экономические процессы, как рост производительности труда, появление общественного разделения труда и обмена, возникновение частной собственности на средства производства. Возникновение частной собственности, говорил Энгельс, ни в коем случае не является результатом грабежа и насилия. Частная собственность возникает по экономическим причинам. Необходимо всегда иметь в виду, указывает Энгельс, что насилие может лишь сменить владельца имущества, но оно не может создать это имущество, создать частную собственность.

Когда частная собственность пришла на смену первобытнообщинной собственности и общество раскололось на антагонистические классы — на эксплуататоров и эксплуатируемых, возникло государство как орган насилия в руках господствующего класса, как орган подавления

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 164.

эксплуататорским меньшинством эксплуатируемого большинства. Возникли и развились политические отношения между людьми, принадлежавшими к противоположным общественным классам. Несомненно, что акты насилия сопровождали процесс экономической дифференциации общества, но они не играли и не могли играть при этом определяющей роли.

Энгельс говорил о двояком пути возникновения классов. Характеризуя первую сторону этого пути, он писал, что в условиях первобытнообщинного строя коллектив каждой общины выдвигал из своей среды определенных лиц, которые, выполняя волю коллектива, ведали такими вопросами деятельности общины, как орошение земли в жарких странах, разрешение возникавших между членами общин споров, наказание нарушителей обычаев и интересов общины и т. п. Значение этих функций должностных лиц и органов управления общины в целом неуклонно возрастало по мере роста производительных сил и увеличения плотности населения, по мере группировки общин в более крупные объединения. «Эти органы, которые в качестве представителей общих интересов целой группы общин занимают уже по отношению к каждой отдельной общине особое, при известных обстоятельствах даже антагонистическое, положение, — писал Энгельс, — становятся вскоре еще более самостоятельными, отчасти благодаря наследственности общественных должностей, которая в мире, где все происходит стихийно, устанавливается почти сама собой, отчасти же благодаря растущей необходимости в такого рода органах, связанной с учащением конфликтов с другими группами»¹.

В условиях усиливавшегося экономического неравенства и зарождавшейся частной собственности лица, выполнявшие общественные функции, оказывались в привилегированном положении, благоприятствовавшем возрастанию их экономического могущества, постепенно спланивались в особую группу и из подконтрольных слуг общества превращались в политически господствующую силу, становились ядром возникавшего класса рабовладельцев.

Указывая на вторую сторону пути образования классов, Энгельс писал, что «сама община и союз, к которому

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 184.

принадлежала эта община, еще не выделяли из своей среды свободных, избыточных рабочих сил. Зато их доставляла война, а война так же стара, как и одновременное существование по соседству друг с другом нескольких общинных групп. До того времени не знали, что делать с военнопленными, и потому их попросту убивали, а еще раньше съедали. Но на достигнутой теперь ступени «хозяйственного положения» военнопленные приобрели известную стоимость; их начали поэтому оставлять в живых и стали пользоваться их трудом. Таким образом, насилие, вместо того чтобы господствовать над хозяйственным положением, было вынуждено, наоборот, служить ему. *Рабство* было открыто. Оно скоро сделалось господствующей формой производства у всех народов, которые в своем развитии пошли дальше древней общины...»¹. Военнопленные стали ядром эксплуатируемого класса рабов.

Опровергнув «теорию насилия» Дюринга, Энгельс подверг критике его взгляды на насилие как на абсолютное зло. Насилие с точки зрения марксизма, бесспорно, является злом, когда им пользуются господствующие эксплуататорские классы для подавления эксплуатируемых классов, для борьбы против революционных выступлений народных масс, для ликвидации национальной самостоятельности других народов, для их порабощения. Насилие — зло, когда к нему прибегает господствующий класс для сохранения и упрочения отношений эксплуатации человека человеком, для сохранения и упрочения своего классового господства. Когда же к насилию вынужден прибегнуть пролетариат в целях свержения капитализма и защиты своих завоеваний, когда к нему прибегают колониальные и зависимые народы, борющиеся за свое национальное освобождение, то оно играет в высшей степени прогрессивную роль.

Выступив с сочинениями по вопросам политической экономии, Дюринг выдавал свою так называемую «самобытную систему» политической экономии за абсолютную истину в последней инстанции и в то же время нападал на единственно научную марксистскую политическую экономию.

Маркс и Энгельс, подвергнув сокрушительной критике «самобытную систему» политической экономии Дю-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 185.

ринга, показали, что в ней нет ни одной оригинальной мысли. «Самобытная система» политической экономии Дюринга, как доказали Маркс и Энгельс, состоит из механического соединения положений, надерганных из различных экономических учений и пронизанных антинаучной мыслью о насилии как главной, определяющей причине развития общества.

Дюринг вслед за вульгарной политической экономией утверждал, что стоимость товаров определяется заработной платой, то есть высказывал положение, изгнанное из политической экономии еще со времени появления работ английского буржуазного экономиста XVIII века Давида Рикардо. В действительности стоимость товаров, как доказал Маркс, определяется абстрактным общественно необходимым трудом, то есть трудом, затраченным на производство товаров в общественно необходимое рабочее время.

Политический смысл дюринговского утверждения, что стоимость товаров определяется заработной платой, состоит в том, чтобы затушевать механизм эксплуатации в капиталистическом обществе. Если стоимость товаров определяется заработной платой, то «в таком случае, — указывал Энгельс, — каждый рабочий получает *в своей заработной плате стоимость продукта своего труда*, и тогда эксплуатация класса наемных рабочих классом капиталистов есть вещь невозможная»¹, как невозможно и образование избытка продуктов труда, являющегося основой всякого общественного прогресса. В действительности же в условиях капиталистического общества «стоимость определяется не заработной платой, а количеством труда... класс рабочих доставляет классу капиталистов в продукте труда большее количество стоимости, чем получает от класса капиталистов в виде заработной платы, и тогда прибыль на капитал, подобно всем другим формам присвоения продуктов чужого неоплаченного труда, получает свое объяснение как всего лишь составная часть этой открытой Марксом прибавочной стоимости»².

Критикуя Дюринга, Энгельс показал механизм возникновения прибавочной стоимости в капиталистическом обществе. Прибавочная стоимость не возникает ни из

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 200.

² Там же, стр. 201.

купли, ни из продажи, ни оттого, что покупатель купил товар ниже его стоимости, ни оттого, что продавец продал его выше стоимости. Она не может возникнуть и в результате обмана одним капиталистом другого, так как это может лишь обогатить одного из них за счет другого, но не может увеличить общую сумму стоимости, которой они располагают. В «Капитале» Маркс писал: «Весь класс капиталистов данной страны в целом не может наживаться за счет самого себя»¹, он наживается за счет эксплуатации рабочих. Маркс гениально доказал, что капиталистическая прибыль есть не что иное, как превращенная форма прибавочной стоимости, которая в капиталистическом обществе создается в процессе производства. Маркс сорвал таинственные покровы с капиталистического производства и показал процесс создания прибавочной стоимости рабочим классом. Рабочая сила в условиях капитализма является товаром и имеет стоимость. «Стоимость рабочей силы, — писал Маркс, — как и всякого другого товара, определяется рабочим временем, необходимым для производства, а следовательно, и воспроизводства этого специфического предмета торговли»², то есть рабочим временем, которое требуется для производства жизненных средств необходимых рабочему для поддержания себя в состоянии трудоспособности и для продолжения своего рода.

Если для производства этих жизненных средств требуется, например, 6 часов рабочего времени, то капиталист, нанимая рабочего, оплачивает ему полную однодневную стоимость его рабочей силы, сумму денег, выражающую 6 часов труда. Однако он заставляет его работать 12 часов. Стоимость купленной рабочей силы обходится капиталисту в 6 часов, а стоимость, доставляемая рабочим капиталисту, равна 12 часам. Разность между стоимостью рабочей силы и стоимостью, создаваемой рабочей силой в процессе труда, и составляет прибавочную стоимость, поступающую в руки эксплуататорских классов в форме прибыли, ренты, процента. Так происходит обогащение капиталистов, накопление капитала в их руках.

Дюринг как вульгарный экономист выдавал такие

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 23, стр. 174.

² Там же, стр. 181.

органически присущие капиталистическому способу производства явления, как экономические кризисы перепроизводства, за случайные отклонения от «нормального» состояния. Не понимая законов развития капитализма, он объяснял кризисы не явлениями перепроизводства, свойственными только капиталистическому обществу, а фактом недопотребления масс.

Критикуя Дюринга по этому вопросу, Энгельс указал на неправильность, антиисторизм подобной трактовки кризисов, подчеркнул, что «недопотребление масс есть необходимое условие всех основанных на эксплуатации форм общества, а следовательно, и капиталистической формы общества; но только капиталистическая форма производства доводит дело до кризисов. Недопотребление масс является, следовательно, одной из предпосылок кризисов и играет в них давно признанную роль; но оно столь же мало говорит нам о причинах существующих ныне кризисов, как и о том, почему их не было раньше»¹.

Экономические кризисы — неотъемлемая характерная особенность капиталистического способа производства, показатель его исторической ограниченности и неизбежной гибели. Дюринг выдавал себя за социалиста, но, характеризуя кризисы как случайные явления, фактически выступал как апологет буржуазного общества.

Дюринговская политическая экономия порочна от начала до конца. Если в ней и встречаются изредка верные положения, то они, как показал Энгельс, представляют, как правило, плагиат из сочинений Маркса. Для всех не нравящихся этой политэкономии явлений у нее «имеется только одно-единственное объясняющее слово: насилие, еще и еще раз насилие... Мы видели, во-первых, что эта ссылка на насилие представляет собой жалкую увертку, перенесение вопроса из экономической области в политическую, которое не в состоянии объяснить ни единого экономического факта; во-вторых, что она оставляет необъясненным возникновение самого насилия — и это весьма благоразумно, так как иначе она вынуждена была бы прийти к заключению, что всякая общественная власть и всякое политическое насилие коренятся в экономических предпосылках, в исторически данном

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 297.

способе производства и обмена соответствующего общества»¹.

Опровергнув дюринговскую «самобытную систему» политической экономии, Энгельс дал в своей книге изложение важнейших положений марксистской политической экономии, особо выделив при этом величайшее историческое значение создания Марксом теории прибавочной стоимости — краеугольного камня этой политической экономии. Открыв прибавочную стоимость, писал Энгельс, «Маркс обнажил механизм современного капиталистического способа производства и основанного на нем способа присвоения, открыл то кристаллизационное ядро, вокруг которого сложился весь современный общественный строй»². Решение вопроса о прибавочной стоимости «является центральным пунктом научного социализма»³. Разработав теорию прибавочной стоимости, Маркс совершил революцию в политической экономии, создал подлинно научную политическую экономию. Энгельс определяет марксистскую политическую экономию как науку «об условиях и формах, при которых происходит производство и обмен в различных человеческих обществах и при которых, соответственно этому, в каждом данном обществе совершается распределение продуктов...»⁴.

В третьем отделе работы «Анти-Дюринг», озаглавленном «Социализм», Энгельс показал значение утопического социализма начала XIX века как одного из теоретических источников марксизма, изложил теорию научного социализма, раскрыл коренное различие между научным и утопическим социализмом, разоблачил лже-социализм Дюринга.

Критикуя феодализм, французские философы-просветители XVIII века, идеологически подготовлявшие буржуазную революцию, идеализировали капитализм и изображали его как строй, якобы лишенный пороков, как строй разумный, отвечающий потребностям человеческой природы.

Однако после французской буржуазной революции конца XVIII века обнаружилось, что «разумность» капиталистического строя весьма относительна, что он по-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 224.

² Там же, стр. 211.

³ Там же, стр. 210.

⁴ Там же, стр. 153—154.

лон противоречий, что противоположность между богатством и бедностью с победой капитализма оказалась не только не устраненной, а еще более обострилась.

Осуществленная «свобода собственности» от феодальных оков оказалась на деле для мелкого буржуа и крестьянина, писал Энгельс, «свободой продавать эту мелкую собственность, задавленную могущественной конкуренцией крупного капитала и крупного землевладения, именно этим магнатам; эта «свобода» превратилась таким образом для мелких буржуа и крестьян в свободу от собственности. Быстрое развитие промышленности на капиталистической основе сделало бедность и страдания трудящихся масс необходимым условием существования общества... Одним словом, установленные «победой разума» общественные и политические учреждения оказались злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей»¹.

В качестве теоретиков, отразивших разочарование эксплуатируемых масс в капиталистическом строе, и выступили в начале XIX века великие социалисты-утописты Сен-Симон, Фурье и Оуэн.

В этот период, указывал Энгельс, крупная промышленность, порождающая конфликт между новыми производительными силами и капиталистическими производственными отношениями, между буржуазией и пролетариатом, делающая необходимостью устранение капиталистического способа производства и создающая материальные средства для разрешения этого конфликта, только что возникла в Англии и еще совершенно отсутствовала во Франции. «Это историческое положение, — писал Энгельс, — определило взгляды и основателей социализма. Незрелому состоянию капиталистического производства, незрелым классовым отношениям соответствовали и незрелые теории. Решение общественных задач, еще скрытое в неразвитых экономических отношениях, приходилось выдумывать из головы»².

Социалисты-утописты являлись идеалистами и метафизиками в объяснении общественно-исторических явлений. Главную причину, определяющую изменение общества, они видели в прогрессе разума, в степени развития просвещения. Не понимая, что сущностью человека явля-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 192, 193.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 269.

ется совокупность общественных отношений, они говорили о человеке только как о биологическом существе, обладающем неизменной природой с ее якобы постоянными потребностями.

Социалисты-утописты не знали законов общественного развития, не имели научного понятия о классах современного им общества. Сен-Симон, например, говоря о противоположности интересов между «рабочими» и «праздными», к числу «рабочих» относил не только наемных рабочих, но и фабрикантов, купцов, банкиров, всех тех, кто связан с производством и торговлей.

Представители утопического социализма не понимали и не признавали всемирно-исторической роли пролетариата, не видели в зарождавшемся промышленном пролетариате могильщика капитализма и создателя социалистического общества. Они смотрели на пролетариат только как на страдающую, нуждающуюся в помощи массу.

Социалисты-утописты резко критиковали капиталистическое общество. В противоположность буржуазным французским просветителям XVIII века они отмечали многие свойственные капитализму противоречия и пороки, но, критикуя капитализм, не поняли ни путей, ни средств его уничтожения, не знали общественных классов, способных решить эту задачу. Выступая против капитализма, утописты пытались разработать в своих сочинениях совершенные социальные системы, стремясь предусмотреть все детали будущего социалистического строя. Эти системы, отмечал Энгельс, «заранее были обречены на то, чтобы оставаться утопиями, и чем больше разрабатывались они в подробностях, тем дальше они должны были уноситься в область чистой фантазии»¹.

У Сен-Симона, Фурье, Оуэна было много различий во взглядах на детали проектируемого ими социалистического общества, но «общим для всех троих является то, — писал Энгельс, — что они не выступают как представители интересов исторически порожденного к тому времени пролетариата»².

Социалисты-утописты открыто выступали против революционных методов борьбы, полагая, что намечаемый

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 269.

² Там же, стр. 18.

ими общественный строй можно осуществить путем пропаганды созданных ими учений. При этом главные свои надежды они возлагали на то, что им удастся убедить в порочности капиталистического общества и в достоинствах социалистического строя королей, крупных промышленников, то есть представителей именно тех классов, все существование которых связано с обществом, основанным на эксплуатации человека человеком.

Социалисты-утописты высказали много гениальных догадок о чертах будущего социалистического строя, но наиболее ценный материал для классовой борьбы пролетариата, для создания Марксом и Энгельсом теории научного социализма содержится в их критике капиталистического общества, вскрывшей некоторые из его противоречий, показавшей угнетение трудящихся масс при капитализме. Энгельс говорил, что своей критикой буржуазного общества великие социалисты-утописты Сен-Симон, Фурье, Оуэн, несмотря на всю ограниченность их учений, сыграли положительную роль в истории.

В противоположность выступлениям великих социалистов-утопистов, имевшим прогрессивное значение, выступление в 70-х годах XIX века «социалиста» Дюринга, пытавшегося противопоставить теории научного социализма Маркса и Энгельса мешанину, составленную из различных лженаучных мелкобуржуазных теорий социализма, было целиком реакционным. Дюринг выступил с проповедью специфически прусского «социализма» как «естественной системы общества», основанной на его «универсальном принципе справедливости». Путь, намеченный Дюрингом для реализации этого принципа, — это путь затушевывания классовой борьбы, путь, не затрагивающий основ капитализма, путь реформ. Не случайно поэтому оппортунистические элементы Социал-демократической партии Германии немедленно ухватились за дюрингианство и пытались использовать его как знамя в своей борьбе против революционного марксизма.

Энгельс вскрыл вопиющие противоречия во взглядах Дюринга на проектируемое им якобы социалистическое общество, которое он именовал «естественной системой общества». Это общество, по Дюрингу, должно сложиться из федерации хозяйственных коммун — собственников земли и производственных предприятий. В нем, по мнению Дюринга, навечно будут сохранены государство,

существующее разделение труда между людьми, противоположность между городом и деревней, товарное обращение и деньги.

Дюринг, не зная объективных законов развития общества вообще, а также экономических законов развития капитализма и социализма, конструировал свое «социалистическое» общество, исходя из условий отсталой в технико-экономическом отношении мелкобуржуазной немецкой действительности, и выдавал при этом свои реакционные, идеалистические прожекты за абсолютные истины.

Разоблачая реакционность дюринговской утопии, излагая теорию научного социализма, Энгельс дал развернутую критику буржуазного общества, показал его как последнюю основанную на эксплуатации человека человеком общественную формацию, которая в силу своих внутренних все более и более обостряющихся классовых противоречий должна неизбежно смениться социалистическим обществом.

Буржуазное общество, указывал Энгельс, уже с первой трети XIX столетия стало все полнее и сильнее обнаруживать свое основное противоречие — противоречие между общественным характером процесса производства и частнокапиталистическим способом присвоения. Экономические кризисы перепроизводства, рост промышленной резервной армии, прогрессирующее обнищание рабочего класса, обострение классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией — все это показывает историческую ограниченность капиталистического строя, узость буржуазных производственных отношений, начавших сковывать развитие производительных сил общества.

Энгельс показал, что при капитализме производительные силы общества все более и более приходят в состояние конфликта с буржуазными производственными отношениями, с капиталистической собственностью на средства производства. Особенно ярко это проявляется в периодически повторяющихся кризисах перепроизводства, когда *«экономическая коллизия достигает своей высшей точки: способ производства восстает против способа обмена, производительные силы восстают против способа производства, который они переросли...»* Следовательно, с одной стороны, капиталистический способ производства изобличается в своей собственной неспо-

способности к дальнейшему управлению производительными силами. С другой стороны, сами производительные силы с возрастающей мощью стремятся к уничтожению этого противоречия, к освобождению себя от всего того, что свойственно им в качестве капитала, к *фактическому признанию их характера как общественных производительных сил*.

Это противодействие мощно возрастающих производительных сил их капиталистическому характеру, эта возрастающая необходимость признания их общественной природы принуждает класс самих капиталистов все чаще и чаще обращаться с ними, насколько это вообще возможно при капиталистических отношениях, как с общественными производительными силами»¹. Отсюда создание акционерных обществ, трестов и других монополистических объединений, переход некоторых отраслей хозяйства в руки совокупного капиталиста — буржуазного государства.

Анализируя эти процессы, Энгельс подчеркивал, что переход части средств производства в руки капиталистических объединений, а также взятие буржуазным государством в свою собственность некоторых отраслей хозяйства несколько не изменяют капиталистического характера производственных отношений, капиталистического характера экономического строя общества. Подобные явления, писал он, свидетельствуют лишь о зрелости производительных сил, о необходимости перехода средств производства в общественную собственность, об исчерпании капиталистическим строем своего исторического назначения. Они показывают, что буржуазия не способна более выполнять функции управления, что она стала излишней и превратилась в класс-паразит, так как функции управления производством и торговлей все чаще выполняются теперь наемными служащими.

Констатируя переход некоторых отраслей хозяйства в руки капиталистического государства, Энгельс подчеркнул, что оно «есть лишь организация, которую создает себе буржуазное общество для охраны общих внешних условий капиталистического способа производства от посягательств как рабочих, так и отдельных капиталистов. Современное государство, какова бы ни была его форма, есть по самой своей сути капиталистическая машина,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 287, 288.

государство капиталистов, идеальный совокупный капиталист. Чем больше производительных сил возьмет оно в свою собственность, тем полнее будет его превращение в совокупного капиталиста и тем большее число граждан будет оно эксплуатировать. Рабочие останутся наемными рабочими, пролетариями. Капиталистические отношения не уничтожаются, а, наоборот, доводятся до крайности, до высшей точки»¹.

Излагая теорию научного социализма, Энгельс подверг уничтожающей критике реформистов — фальшивых социалистов, которые выдавали переход в руки государства некоторых отраслей производства за явление социалистического порядка. Едко высмеивая подобных «социалистов», Энгельс писал: «Но в последнее время, с тех пор как Бисмарк бросился на путь огосударствления, появился особого рода фальшивый социализм, выродившийся местами в своеобразный вид добровольного лакейства, объявляющий без околичностей социалистическим *всякое* огосударствление, даже бисмарковское. Если государственная табачная монополия есть социализм, то Наполеон и Меттерних несомненно должны быть занесены в число основателей социализма. Когда бельгийское государство, из самых обыденных политических и финансовых соображений, само взялось за постройку главных железных дорог; когда Бисмарк без малейшей экономической необходимости превратил в государственную собственность главнейшие прусские железнодорожные линии просто ради удобства приспособления и использования их в случае войны, для того чтобы вышколить железнодорожных чиновников и сделать из них послушно вотирующее за правительство стадо, а главным образом для того, чтобы иметь новый, независимый от парламента источник дохода, — то все это ни в коем случае не было шагом к социализму, ни прямым, ни косвенным, ни сознательным, ни бессознательным. Иначе должны быть признаны социалистическими учреждениями королевская *Seehandlung*², королевская фарфоровая мануфактура и даже ротные швальни в армии»³.

Критикуя в своей книге фальшивый социализм оппортунистов, Энгельс доказал, что есть единственный путь

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 290.

² Морская торговля (так называлось одно из прусских торговых кредитных обществ). — *Ред.*

³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 289, примечание.

разрешения конфликта между новыми производительными силами и устаревшими капиталистическими производственными отношениями, между общественным характером производства и капиталистической формой присвоения — это путь пролетарской социалистической революции, свержения политической власти буржуазии, слома ее государственной машины и установления диктатуры пролетариата. «...Пролетариат, — писал Энгельс, — берет общественную власть и обращает силой этой власти ускользающие из рук буржуазии общественные средства производства в собственность всего общества. Этим он освобождает средства производства от всего того, что до сих пор было им свойственно в качестве капитала, и дает полную свободу развитию их общественной природы. Отныне становится возможным общественное производство по заранее обдуманному плану»¹.

В книге «Анти-Дюринг» Энгельс раскритиковал буржуазное понятие политического равенства, которого якобы можно добиться в рамках капитализма. Он доказал, что только пролетарская социалистическая революция может привести к установлению того подлинного равенства между людьми, требование которого уже давно несет на своем знамени революционный пролетариат. Политическое равенство в условиях буржуазного общества является мнимым равенством, ширмой, прикрывающей фактическое неравенство, так как буржуазия владеет всеми средствами и продуктами производства, а пролетариат располагает лишь своей рабочей силой и является классом эксплуатируемым, экономически и политически бесправным. «Пролетарии, — писал Энгельс, — ловят буржуазию на слове: равенство должно быть не только мнимым, оно должно осуществляться не только в сфере государства, но и быть действительным, оно должно проводиться и в общественной, экономической сфере»². Действительное равенство между людьми, за осуществление которого борется революционный пролетариат, может быть достигнуто только путем социалистической революции. «...Действительное содержание пролетарского требования равенства, — подчеркивал Энгельс, — сводится к требованию *уничтожения классов*»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 229.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 108.

³ Там же.

Разоблачая идеалистические фразы Дюринга о свободе как равнодействующей силе между рациональным пониманием и инстинктивным побуждением или о свободе как восприимчивости «к сознательным мотивам, сообразно природному и приобретенному рассудку»¹, Энгельс раскрыл содержание марксистских понятий свободы и необходимости.

Свобода, по Энгельсу, есть познанная необходимость. Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, писал он, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно использовать законы природы для определенных целей. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела.

Чем глубже и полнее человек познаёт законы развития природы и общества, объективный характер которых для Энгельса несомненен, тем яснее он понимает необходимость обуславливаемых ими явлений объективного мира, тем увереннее и свободнее его поведение и практическая деятельность. Без знания законов природы человек не свободен в своих действиях, он раб природы, его действия стихийны. Человек, познавший законы природы, строит свою практику, сообразуясь с этими законами, и, опираясь на них, заставляет служить природу своим целям. Только в этом случае действия человека уверенны и свободны.

Энгельс дал в своей книге классическую формулировку марксистской позиции по вопросу о свободе и необходимости. «Общественные силы, подобно силам природы, — писал он, — действуют слепо, насильственно, разрушительно, пока мы не познали их и не считаемся с ними. Но раз мы познали их, поняли их действие, направление и влияние, то только от нас самих зависит подчинять их все более и более нашей воле и с их помощью достигать наших целей. Это в особенности относится к современным могучим производительным силам. Пока мы упорно отказываемся понимать их природу и характер, — а этому пониманию противятся капиталистический способ производства и его защитники, — до тех пор производительные силы действуют вопреки нам, против нас, до тех пор они властвуют над нами... Но

¹ Цит. по: *К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч.*, т. 20, стр. 115.

раз понята их природа, они могут превратиться в руках ассоциированных производителей из демонических повелителей в покорных слуг... Когда с современными производительными силами станут обращаться сообразно с их познанной, наконец, природой, общественная анархия в производстве заменится общественно-плановым регулированием производства сообразно потребностям как общества в целом, так и каждого его члена в отдельности. Тогда капиталистический способ присвоения, при котором продукт поработщает сперва производителя, а затем и присвоителя, будет заменен новым способом присвоения продуктов, основанным на самой природе современных средств производства: с одной стороны, прямым общественным присвоением продуктов в качестве средств для поддержания и расширения производства, а с другой — прямым индивидуальным присвоением их в качестве средств к жизни и наслаждению»¹.

Таким образом, марксистское диалектико-материалистическое понимание свободы и необходимости Энгельс противопоставил в своей книге как волюнтаристическому, так и фаталистическому, фетишистскому их пониманию.

Из сказанного следует, что марксистское учение о закономерности, свободе и необходимости состоит в признании объективного характера законов (необходимости) как в природе, так и в обществе. Законы естественных и общественных наук с точки зрения марксизма есть не что иное, как отражение объективных закономерных процессов, совершающихся в природе и в обществе.

С открытием марксизмом законов общественного развития пролетариат получил возможность строить свою революционную стратегию и тактику в соответствии с этими законами, научно осознавать историческую необходимость своей освободительной миссии, неизбежность революционного уничтожения капитализма и победы коммунизма.

Ф. Энгельс. В 1884 году вышла в свет работа «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства», являющаяся, по характеристике В. И. Ленина, одним из основных сочинений научного социализма. Непреходящая ценность этой работы состоит в том, что в ней раскрыты закономерности до-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 20, стр. 290—291.

классовой стадии существования человеческого общества, структура и этапы развития догосударственного общественного строя. В этом произведении Энгельс также создал и подробно разработал марксистскую теорию происхождения таких важнейших общественных явлений, как семья, род, частная собственность, классы и государство.

Энгельс говорил, что, написав эту работу, он в известной мере выполнил завещание Маркса. В основу своей работы Энгельс положил фактический материал и периодизацию истории, данные в главном труде американского этнографа и историка Л. Г. Моргана «Древнее общество» (1877 г.). «Не кто иной, как Карл Маркс, — писал Энгельс, — собирался изложить результаты исследований Моргана в связи с данными своего — в известных пределах я могу сказать нашего — материалистического изучения истории и только таким образом выяснить все их значение. Ведь Морган в Америке по-своему вновь открыл материалистическое понимание истории, открытое Марксом сорок лет тому назад, и, руководствуясь им, пришел, при сопоставлении варварства и цивилизации, в главных пунктах к тем же результатам, что и Маркс... Моя работа может лишь в слабой степени заменить то, что уж не суждено было выполнить моему покойному другу. Но в моем распоряжении имеются среди его подробных выписок из Моргана критические замечания, которые я, в той мере, в какой это относится к теме, воспроизвожу здесь»¹. Великую заслугу Моргана Энгельс видел в восстановлении им в главных чертах доисторической основы писаной истории, в нахождении в родовых связях североамериканских индейцев ключа к важнейшим загадкам древней истории, в открытии первоначального рода с материнским правом, матриархата, как стадии, предшествующей роду с отцовским правом, патриархату.

Широко используя материалы Моргана, Энгельс дал им новое критическое истолкование с точки зрения исторического материализма. Написав работу «Происхождение семьи, частной собственности и государства», он пополнил марксистское учение недостававшим звеном — теорией законов и ступеней развития первобытного общества.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 25.

Свою работу Энгельс начал с очерка данной Морганом периодизации предьистории человечества. Согласно разработанной Морганом периодизации, развитие человеческого общества делится на три главные эпохи: дикость, варварство и цивилизацию, причем каждая из первых двух эпох подразделяется еще на низшую, среднюю и высшую ступени сообразно с успехами в производстве средств к жизни, которому Морган придавал решающее значение. Обобщая моргановскую периодизацию, Энгельс писал: «...дикость — период преимущественно присвоения готовых продуктов природы; искусственно созданные человеком продукты служат главным образом вспомогательными орудиями такого присвоения. Варварство — период введения скотоводства и земледелия, период овладения методами увеличения производства продуктов природы с помощью человеческой деятельности. Цивилизация — период овладения дальнейшей обработкой продуктов природы, период промышленности в собственном смысле этого слова и искусства»¹.

Как показал в своей книге Энгельс, по мере развития производительных сил и перехода общества от одной ступени к другой развивалась и семья. Древнейшей формой брака, существовавшей до средней ступени дикости, был, по Моргану, групповой брак, то есть такая форма брака, при которой группы мужчин и группы женщин взаимно принадлежали друг другу. Низшей ступенью группового брака, исторически первой формой семьи, согласно теории Моргана, являлась кровнородственная семья, в которой брачные группы были разделены по поколениям: мужьями и женами при этой форме семьи являлись все деды и бабки, отцы и матери, сыновья и дочери. Здесь исключались взаимные брачные права и обязанности только между предками и потомками, между родителями и детьми. Кровнородственная форма семьи соответствовала уровню развития производительных сил низшей ступени дикости, когда люди жили еще в местах своего первоначального пребывания — в тропических и субтропических лесах, занимались в основном лишь присвоением готовых продуктов и питались преимущественно растительной пищей. Главным достижением этой первоначальной, длившейся много

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 33.

тысячелетий ступени развития Энгельс считал возникновение членораздельной речи.

Из кровнородственной семьи развилась и пришла ей на смену пуналуальная семья — последняя форма семьи периода группового брака. Пуналуальная семья, писал Энгельс, организовалась в результате исключения из взаимного полового общения сначала родных братьев и сестер (с материнской стороны), а затем детей, внуков и правнуков родных братьев и сестер. При этой форме семьи известное число сестер, родных или более отдаленных степеней родства (двоюродных, троюродных и т. д.), были общими женами своих общих мужей, из числа которых, однако, исключались их братья. Эти мужья называли уже друг друга не братьями, а «пуналуа», то есть близкими товарищами. Равным образом ряд братьев состоял в общем браке с известным числом женщин, но только не своих сестер, и эти женщины также называли друг друга «пуналуа». Следовательно, отличительной чертой пуналуальной семьи была взаимная общность мужей и жен внутри определенного семейного круга, из которого, однако, были исключены, с одной стороны, братья жен, а с другой — сестры мужей.

Пуналуальная семья соответствовала уровню развития производительных сил средней ступени дикости, когда люди уже располагали большим количеством неотшлифованных каменных орудий, широко пользовались огнем и употребляли в пищу рыбу. На этой ступени дикости, с уменьшением в связи с использованием огня и новой пищи зависимости людей от климата и местности, они начали расселяться на сравнительно большей части земной поверхности.

Непосредственно из пуналуальной семьи на средней ступени дикости возник род — группа людей, связанных кровнородственными и хозяйственными узами. Так как при всех формах групповой семьи, включая и пуналуальную, отец ребенка был неизвестен, а известна лишь его мать, то у всех народов, стоявших на средней и высшей ступенях дикости и низшей ступени варварства, то есть в период возникновения и расцвета рода, происхождение (родословная) определялось и признавалось исключительно с материнской стороны; женщина как родоначальница считалась и главой рода.

На смену пуналуальной семье пришла вытеснившая характерный для эпохи дикости групповой брак парная

семья. При парной семье мужчина живет с одной женщиной, однако брачные узы здесь еще легко расторгимы, а дети, как и при групповых формах семьи, принадлежат только матери. В парной семье человеческая группа была уже сведена, говоря словами Энгельса, к своей последней единице — двухатомной молекуле. Парная семья, по Энгельсу, сама по себе была слишком слаба и неустойчива, чтобы вызвать потребность в собственном домашнем хозяйстве, и она не упраздняла еще унаследованной от более раннего периода той формы домашнего хозяйства, когда в доме господствовали женщины, к которым как к матерям относились с высоким уважением. Парная семья возникла на рубеже между дикостью и варварством, большей частью уже на высшей ступени дикости. Она представляла собой характерную форму семьи эпохи варварства.

Таким образом, процесс развития семьи в древнейшую эпоху состоял «в непрерывном суживании того круга, который первоначально охватывает все племя и внутри которого господствует общность брачных связей между обоими полами. Путем последовательного исключения сначала более близких, затем все более отдаленных родственников, наконец, даже просто свойственников, всякий вид группового брака становится в конце концов практически невозможным, и в результате остается одна пока еще непрочно соединенная брачная пара, та молекула, с распадением которой брак вообще прекращается»¹. Развитие семьи, начиная от кровнородственной ее формы и кончая парной формой, было процессом все большего ограничения кровосмешения и шло под доминирующим влиянием стихийного действия естественного подбора путем все полнее и последовательнее проводимых изъятий кровных родственников из брачного общения.

Естественный подбор в первобытную эпоху был могучей движущей силой прогресса, он способствовал ускорению совершенствования человека как важнейшего элемента производительных сил общества, и первобытного общества в особенности. «По словам Моргана, — писал Энгельс, — «браки между членами родов, не состоящих в кровном родстве, создавали породу более крепкую как физически, так и умственно, два прогрес-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 51.

сирующих племени сливались воедино, и у новых поколений череп и мозг естественно достигали размеров, соответствующих совокупным способностям обоих племен». Племена с родовой организацией должны были, таким образом, одержать верх над отставшими или своим примером увлечь их за собой»¹.

Именно на огромную роль развития физических и умственных качеств человека в первобытном обществе в процессе естественного подбора, а также на важнейшее значение производства в то время самого человека и хотел указать Энгельс, когда он в предисловии к первому изданию рассматриваемой работы писал: «Согласно материалистическому пониманию, определяющим моментом в истории является в конечном счете производство и воспроизводство непосредственной жизни. Но само оно, опять-таки, бывает двоякого рода. С одной стороны — производство средств к жизни: предметов питания, одежды, жилища и необходимых для этого орудий; с другой — производство самого человека, продолжение рода. Общественные порядки, при которых живут люди определенной исторической эпохи и определенной страны, обуславливаются обоими видами производства: степенью развития, с одной стороны — труда, с другой — семьи. Чем меньше развит труд, чем более ограничено количество его продуктов, а следовательно, и богатство общества, тем сильнее проявляется зависимость общественного строя от родовых связей»².

В этом высказывании, обобщающем открытые им специфические закономерности развития первобытнообщинного строя, Энгельс подчеркнул, что на начальных ступенях существования общества, когда производительные силы были крайне низкими, а орудия труда предельно примитивными, доминирующую роль в развитии играло производство важнейшего элемента производительных сил — самого человека, продолжение человеческого рода и совершенствование человека.

Энгельс указывал, что с возникновением парной семьи естественный подбор себя исчерпал, завершил свою роль движущей силы. С переходом общества к высшей ступени варварства, и в особенности к начальной ступени цивилизации, доминирующую роль в развитии

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 51.

² Там же, стр. 25—26.

общества стали играть новые, общественные движущие силы, действие которых на рубеже между эпохами варварства и цивилизации привело к возникновению частной собственности и моногамной семьи (единобрачия), к разложению родового строя и к замене его первым классовым социальным строем — рабовладельческим обществом.

Родовой общественный строй возник, как уже отмечалось, на средней ступени дикости и достиг своего расцвета на низшей ступени варварства. Основной исходной единицей его был род — учреждение, которое было общим для всех ступеней варварства вплоть до перехода от варварства к цивилизации.

Род в своей первоначальной форме состоял из всех лиц, которые посредством пуналуального брака, то есть брака, исключающего взаимное половое общение сестер и братьев, образовывали признанное потомство единой родоначальницы. Сущность рода выражалась в категорическом запрете каждому мужчине — члену рода — брать жену внутри рода. Род — это, следовательно, основанный на кровном родстве союз людей, имеющих общее происхождение от единой родоначальницы, союз, исключающий возможность брака между его членами.

Разделение труда в роде было чисто естественного происхождения, осуществлялось только между полами. Мужчина добывал пищу, занимался охотой, рыбной ловлей, изготавливал необходимые для этого орудия и принадлежности и считался их собственником. Женщина, занимавшая, как мать, господствующее и почетное положение в роде, работала по дому, изготавливала одежду и являлась собственницей домашней утвари. Домашнее хозяйство велось коллективно несколькими семьями. Все, что делалось сообща, считалось общей собственностью членов рода.

Верховной властью в роде был совет — демократическое собрание всех взрослых членов рода, женщин и мужчин. Совет выбирал и смещал старейшин и военных вождей рода. Свобода, равенство и братство, говорил Энгельс, не будучи никогда сформулированными, являлись по существу принципами, которыми руководствовались в своих взаимоотношениях все члены рода.

Во многих случаях роды объединялись в особые группы, по несколько родов в каждой, в так называемые фратрии (братства). Из нескольких фратрий в свою

очередь образовывалось племя. Численный состав племен был весьма разнообразен. Племя было высшей формой объединения людей в родовом обществе; образовывавшиеся в нем союзы племен свидетельствовали уже о начале его подрыва.

Чудесную организацию, говорил Энгельс, представлял собой при всей своей наивной простоте бесклассовый родовой общественный строй. «Без солдат, жандармов и полицейских, без дворян, королей, наместников, префектов или судей, без тюрем, без судебных процессов — все идет своим установленным порядком. Всякие споры и распри разрешаются сообща теми, кого они касаются, — родом или племенем, или отдельными родами между собой... Хотя общих дел гораздо больше, чем в настоящее время, — домашнее хозяйство ведется рядом семейств сообща и на коммунистических началах, земля является собственностью всего племени, только мелкие огороды предоставлены во временное пользование отдельным хозяйствам, — тем не менее нет и следа нашего раздутого и сложного аппарата управления... Все равны и свободны, в том числе и женщины. Рабов еще не существует, нет, как правило, еще и порабощения чужих племен»¹. Единственным способом принуждения в этом доклассовом родовом обществе было общественное мнение. Поэтому не удивительно, говорил Энгельс, что люди родового строя отличались чувством собственного достоинства, прямодушием, силой характера и храбростью.

Однако этот общественный строй по мере развития производительных сил был закономерно обречен на гибель. Развитие производительных сил, разделения труда и обмена медленно, но неуклонно вело к изменению производственных, а вместе с ними и всех других общественных отношений родового строя. Частная собственность постепенно вытесняла общинную собственность из всех отраслей производства и обмена, подрывая таким образом экономическую основу родового строя и ускоряя процесс классовой дифференциации среди членов родовых объединений.

Этот процесс в эпоху варварства был ускорен двумя крупными общественными разделениями труда. На средней ступени варварства произошло разделение труда

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 97, 98.

между пастушескими племенами и не имеющими стад остальными племенами — первое крупное общественное разделение труда, которое создало необходимые условия для развития регулярного обмена и превращения натурального хозяйства родовых общин в несовместимое с родовым строем товарно-денежное хозяйство. На высшей ступени варварства совершилось второе крупное общественное разделение труда, выразившееся в отделении ремесла от земледелия, что привело к превращению обмена между отдельными производителями в жизненную необходимость общества.

Развитие общественного разделения труда вызвало повышение производительности труда во всех отраслях производства и увеличение создаваемого человеком прибавочного продукта. С увеличением прибавочного продукта создалась возможность эксплуатации человека человеком, и в связи с этим появилась потребность в дополнительной рабочей силе, которую на первых порах набирали из военнопленных, превращая их в рабов.

Подчеркивая значение первого крупного разделения труда, Энгельс говорил, что уже оно, вместе с увеличением производительности труда, а следовательно и богатства, и с расширением сферы производительной деятельности, «с необходимостью влекло за собой рабство. Из первого крупного общественного разделения труда возникло и первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов, эксплуататоров и эксплуатируемых»¹.

На средней ступени варварства наряду с первым крупным общественным разделением труда произошел переход стад из общего владения племени или рода в собственность глав отдельных семей. С появлением у семьи стад и прочих богатств, представлявших собой собственность мужчин, в семье, говорил Энгельс, произошла революция. Мужчины — собственники скота и получаемых в обмен на скот товаров и рабов — оттеснили женщин, собственность и домашняя работа которых по сравнению с собственностью мужчин и результатами их промыслового труда стали незначительным придатком, на второе место, а сами превратились в глав семей. Матриархат сменился патриархатом. «С утверждением фактического господства мужчины в доме пали

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 161.

последние преграды к его единовластию. Это единовластие было подтверждено и увековечено ниспровержением материнского права, введением отцовского права, постепенным переходом от парного брака к моногамии»¹.

Моногамная семья, возникающая на рубеже средней и высшей ступеней варварства и окончательно сложившаяся в эпоху цивилизации, существенно отличается от парной семьи, из которой она образовалась. В эксплуататорском обществе моногамная семья, писал Энгельс, «основана на господстве мужа с определенно выраженной целью рождения детей, происхождение которых от определенного отца не подлежит сомнению, а эта бесспорность происхождения необходима потому, что дети со временем в качестве прямых наследников должны вступить во владение отцовским имуществом»². Моногамная семья отличается от парного брака также гораздо большей прочностью брачных уз, которые не так легко расторгнуть, как при парной семье. Введение отцовского права и переход к моногамной семье, писал Энгельс, создали трещину в родовом строе, ибо отдельная семья сделалась грозной силой, противостоящей роду.

Следующий шаг вперед в развитии производительных сил первобытного общества и частной собственности был связан с переходом к высшей ступени варварства, для которой характерны обработка металлов, широкое применение железных орудий в земледелии и ремесле, дальнейшее развитие торговли и расширение ее пределов. Все эти процессы ускоряли нарастание имущественных различий в недрах родового строя и привели наряду с существовавшим делением общества на свободных и рабов к разделению в рядах самих свободных на классы богатых и бедных, имущих и неимущих.

Подчеркивая особую роль в классовой дифференциации общества отделения ремесла от земледелия, Энгельс отмечал, что с этим новым разделением труда возникло и новое разделение общества на противоположные классы. Первое крупное разделение общественного труда — выделение пастушеских племен — привело к образованию класса свободных и класса рабов; вто-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 162.

² Там же, стр. 65.

рое крупное разделение общественного труда — отделение ремесла от земледелия — привело к разделению самих свободных на класс имущих и класс неимущих.

К этим двум крупным разделениям труда эпохи варварства эпоха цивилизации присоединила третье — создала класс, занимающийся только обменом продуктов, класс купцов. «Ступень товарного производства, с которой начинается цивилизация, — писал Энгельс, — экономически характеризуется: 1) введением металлических денег, а вместе с тем и денежного капитала, процента и ростовщичества; 2) появлением купцов как посреднического класса между производителями; 3) возникновением частной собственности на землю и ипотеки и 4) появлением рабского труда как господствующей формы производства. Цивилизации соответствует и вместе с ней окончательно утверждает свое господство новая форма семьи — моногамия, господство мужчины над женщиной и отдельная семья как хозяйственная единица общества. Связующей силой цивилизованного общества служит государство...»¹

Цивилизацию всегда, говорил Энгельс, сопровождало открытое или замаскированное рабство. Трем эпохам цивилизации — античному миру, феодализму и капитализму — соответствуют и три формы порабощения: рабство, крепостное право, наемный труд.

Наступление эпохи цивилизации означало конец родового строя. «Родовой строй отжил свой век. Он был взорван разделением труда и его последствием — расколом общества на классы. Он был заменен *государством*»².

В работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» Энгельс на примере афинского государства как наиболее развитой формы рабовладельческой демократической республики дал типичную картину зарождения государства, которое возникло из родового строя без какого бы то ни было внутреннего или внешнего насилия.

На высшей ступени варварства, в так называемую героическую эпоху, четыре племени афинян занимали отдельные области. Органы управления их родового общественного строя были представлены народным

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 175—176.

² Там же, стр. 169.

собранием, народным советом и басилевсом (военачальником). В результате развития производительных сил, разделения труда между земледелием и ремеслом, купли и продажи земельных владений члены этих племен и входивших в них родов и фратрий постепенно перемещивались. Члены одних племен оказывались жителями территории, занимаемой другими племенами, но они как чужаки не могли принимать участия в управлении делами этих племен. Это привело к нарушению нормального функционирования органов родового строя.

Чтобы устранить эту ненормальность, в Афинах было создано центральное управление. Часть дел, имеющих общее значение, была изъята из ведения отдельных племен и передана заседавшему в Афинах совету племен. Благодаря этому племена, жившие прежде в простом союзе, начали сливаться в единый народ. Возникло общеафинское право. Каждый афинский гражданин независимо от того, к какому племени он принадлежал, на территории какого племени жил, получил общие для всех афинских граждан права. Этими мероприятиями был сделан первый шаг к замене родовых связей между людьми связями территориальными, то есть к подрыву родового строя.

Далее последовало разделение всех афинских жителей независимо от их принадлежности к роду, фратрии или племени на три класса — благородных, земледельцев и ремесленников — и предоставление семьям благородных исключительного права на замещение общественных должностей. Замещение общественных должностей членами богатых семей способствовало их дальнейшему обогащению и складыванию в особый привилегированный класс, стоящий вне родов, фратрий и племен. В то же время усиливавшееся разделение труда между земледельцами и ремесленниками все более и более умаляло значение прежнего деления людей по принадлежности их к роду и племени.

Разделение людей на классы, освящаемое уже зарождавшимся государством, провозглашало, писал Энгельс, «непримиримое противоречие между родовым обществом и государством; первая попытка образования государства состоит в разрыве родовых связей путем разделения членов каждого рода на привилегированных и непривилегированных и разделения последних, в свою очередь, на два класса соответственно роду их

занятий, что противопоставляло их, таким образом, один другому»¹.

Возникшая частная собственность на орудия и средства производства и порождаемые ею частнособственнические отношения между людьми охватывали своим влиянием одну за другой отрасли производства и обмена. Товарно-денежное хозяйство, говорил Энгельс, проникая в основанную на натуральном хозяйстве жизнь сельских общин, точно кислота, разъедало несовместимый с ним родовой строй. Прогрессировавшее разделение труда между земледелием и ремеслом, а в ремесле — между его бесчисленными разновидностями привело к разделению населения на довольно устойчивые группы со своими, отличными от других групп, общими интересами, не укладывавшимися в рамки учреждений родового строя. Для обслуживания этих групп нужны были новые учреждения, выходящие за пределы рода или фратрии. Быстро увеличивалось количество рабов, все больше и больше превышавшее число свободных афинян, а родовой строй, указывал Энгельс, не знал ни способа, ни средств, с помощью которых можно было держать в узде эту все возраставшую массу несвободных. «Одним словом, — резюмировал Энгельс, — родовой строй подходил к концу. Общество с каждым днем все более вырастало из его рамок; даже худшие из зол, возникавшие на глазах у всех, он не мог ни ограничить, ни устранить. Но тем временем незаметно развилось государство»².

Зарождавшемуся государству мореплавателей-афинян для ведения войн и охраны судов потребовалась собственная военная сила. В целях ее создания пришлось в каждом племени учредить небольшие территориальные округа, обязанные поставлять воинов. Это учреждение территориальных округов, говорил Энгельс, «подрывало родовое устройство двояким образом: во-первых, оно создавало публичную власть, которая уже не совпадала просто-напросто с совокупностью вооруженного народа; во-вторых, оно впервые разделяло народ для общественных целей не по родственным группам, а по *проживанию на одной территории*»³.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 111.

² Там же, стр. 114.

³ Там же.

Так постепенно древнее бесклассовое общество выросло из рамок родового строя и его органов управления и создавало органы управления, отвечавшие потребностям классового общества, имеющего своей экономической основой частную собственность на средства производства. В 594 году до н. э. Солоном были изданы законы, положившие начало первой афинской конституции, в которой частная собственность на землю получила законодательное признание и все афинские граждане были разделены на классы в зависимости от размеров их земельных владений и получаемых доходов. Введение в конституцию Солона нового элемента — частной собственности — способствовало увеличению влияния имущих классов в формировавшейся политической надстройке и дальнейшему вытеснению старых кровнородственных отношений и связанных с ними общественных учреждений.

Сложившееся в VI веке до н. э. направление развития афинского общества было типичным и для последующих столетий. Преобладающими занятиями афинян стали развивавшиеся на рабском труде торговля и ремесло. Увеличение богатства, состоявшего в деньгах, рабах и кораблях, стало самоцелью. Новая денежная знать — промышленники и купцы — все сильнее и сильнее оттесняла от власти старую родовую аристократию, которая в 509 году до н. э. так называемой революцией Клизфена была низвергнута окончательно, а вместе с ней были устранены и последние остатки родового строя.

Сформировавшееся афинское государство — политическая надстройка рабовладельческого общества — управлялось советом, состоявшим из пятисот избранных представителей десяти племен, а в последней инстанции — народным собранием. Главы исполнительной власти в Афинах не было. Различными отраслями управления и судебными делами ведали подотчетные совету должностные лица. Все руководство основными общественными делами было сосредоточено в органах государственного управления, вытеснивших из этой сферы учреждения родового строя.

Раскрыв закономерности процесса возникновения государства, Энгельс выделил два основных признака, которыми государство отличается от родовой организации общества. Этими признаками являются, во-первых, разделение подданных не по принадлежности к тому

или иному роду или племени, а по месту их жительства, по территориальным делениям, и, во-вторых, учреждение в обществе публичной власти, то есть власти, не совпадающей с самодействующей вооруженной организацией населения, которая стала невозможной с расколом общества на классы.

Публичная власть необходима эксплуататорскому господствующему меньшинству для удержания в повиновении эксплуатируемого народа, составляющего большинство. Наиболее наглядно публичная власть представлена армией и полицией, то есть находящимися на службе у экономически и политически господствующего класса и выполняющими его волю вооруженными людьми. Однако эта публичная власть, существующая в каждом государстве, «состоит, — писал Энгельс, — не только из вооруженных людей, но и из вещественных придатков, тюрем и принудительных учреждений всякого рода, которые были не известны родовому устройству общества»¹. Для содержания публичной власти, то есть власти господствующего эксплуататорского класса, противостоящей народу, вводятся и в принудительном порядке собираются с граждан взносы — налоги, которые также были не известны доклассовому родовому строю.

Раскрыв закономерности зарождения и становления афинского государства — классического примера возникновения государства непосредственно из классовых антагонизмов, развивавшихся внутри родового общественного строя, — Энгельс подробно выяснил его классовую сущность. Он показал, что государство не является силой, извне навязанной обществу, а представляет собой закономерный продукт развития самого общества и необходимо возникает на той его ступени, когда общество с появлением частной собственности раскалывается на противоположные по своему положению и интересам борющиеся классы. Для того чтобы «умерять» борьбу классов, держать их столкновения в границах «порядка», нужна сила, которой и является государство.

Выполняя это назначение, эксплуататорское государство обычно выступает в качестве силы, якобы нейтральной по отношению к борющимся классам. Однако в действительности по своей сущности оно является не чем иным, как машиной в руках господствующего класса

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 170—171.

для охраны экономической основы его существования — частной собственности, для подавления сопротивления угнетенных и эксплуатируемых классов. Государство есть сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним и все более и более отчуждающая себя от него. Вскрывая классовую сущность эксплуататорского государства, Энгельс указывал: «Так как государство возникло из потребности держать в узде противоположность классов; так как оно в то же время возникло в самих столкновениях этих классов, то оно по общему правилу является государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса»¹.

Энгельс дал характеристику трех типов эксплуататорского государства: рабовладельческого государства — орудия рабовладельцев для подавления главным образом рабов; феодального государства — орудия дворянства для подавления крепостных крестьян; буржуазного государства — орудия эксплуатации наемного труда капиталом.

В рабовладельческом и феодальном государствах не скрывалась их классовая сущность и историческое назначение как организаций имущего класса для защиты от класса неимущего. В этих государствах права, предоставляемые гражданам, писал Энгельс, как правило, открыто соразмерялись с их имущественным положением. Политическое положение граждан в феодальном государстве, например, определялось размерами землевладения. Однако подобное более или менее открытое политическое признание имущественных различий как основы для соизмерения предоставляемых гражданам прав характеризует, указывал Энгельс, лишь низшую ступень государственного развития и не является существенным и обязательным атрибутом государства. В буржуазной демократической республике не исключена, например, возможность установления полного юридического равноправия между буржуазией и эксплуатируемыми ею классами, но если бы даже оно было осуществлено, то это ничуть не изменило бы сущность

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 171.

буржуазной демократической республики как государственной формы диктатуры буржуазии.

Буржуазная демократическая республика в странах, где существует всеобщее избирательное право, официально почти ничего не знает, говорил Энгельс, об имущественных различиях. «При ней богатство пользуется своей властью косвенно, но зато тем вернее: с одной стороны, в форме прямого подкупа чиновников — классическим образцом является Америка, — с другой стороны, в форме союза между правительством и биржей, который осуществляется тем легче, чем больше возрастают государственные долги...»¹

Энгельс указывал, что, пока пролетариат не созрел для своего освобождения и не конституировался в собственную партию, буржуазия господствует при помощи избирательного права и использует его в качестве орудия своего господства. Он высказывался как против переоценки всеобщего избирательного права, так и против недооценки возможностей использования его пролетариатом в своих классовых интересах.

Энгельс обосновал исторически преходящий характер и назначение государства. Пока общество не раскололось на противоположные классы, не было и потребности в государстве. Лишь с появлением эксплуататорского меньшинства и эксплуатируемого большинства необходимо возникло и государство, которое было призвано держать в повиновении эксплуатируемые массы трудящихся, подавлять их неизбежное сопротивление. Но теперь, писал Энгельс, мы приближаемся быстрыми шагами «к такой ступени развития производства, на которой существование этих классов не только перестало быть необходимостью, но становится прямой помехой производству. Классы исчезнут так же неизбежно, как неизбежно они в прошлом возникли. С исчезновением классов исчезнет неизбежно государство. Общество, которое по-новому организует производство на основе свободной и равной ассоциации производителей, отправит всю государственную машину туда, где ей будет тогда настоящее место: в музей древностей, рядом с прялкой и с бронзовым топором»².

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 172.

² Там же, стр. 173.

Ф. Энгельс.

**«Людвиг Фейербах
и конец классической
немецкой философии»**

Одной из главных марксистских работ по вопросам философии является произведение Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». В. И. Ленин ставил этот труд в один ряд с «Анти-Дюрингом» и характеризовал его как настольную книгу каждого сознательного рабочего. Это замечательное произведение было написано Энгельсом в 1886 году и первоначально опубликовано в двух номерах журнала «Neue Zeit» — органа Социал-демократической партии Германии. В 1888 году оно вышло отдельным изданием с приложенными к нему «Тезисами о Фейербахе» Маркса.

Появление работы «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» относится к периоду, когда, с одной стороны, складывались новые, пролетарские по своей основе, социалистические партии и одерживал победу широко распространявшийся марксизм, а с другой — в ряде европейских стран возрождались системы классической немецкой буржуазной философии, учащались случаи противопоставления их марксистской философии и попытки «дополнить» ее этими системами.

В целях борьбы с такими ухищрениями, затруднявшими распространение философии марксизма, Энгельс поставил перед собой задачу показать, что классические системы немецкой буржуазной философии преодолены и превзойдены марксизмом. В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» он успешно решил эту задачу. Энгельс дал в ней краткое изложение марксистской философии и сравнительно подробно осветил вопрос о ее отношении к классической немецкой философии, и особенно к философским учениям Гегеля и Фейербаха. Непосредственным поводом к написанию рассматриваемой работы послужило появление в 1885 году книги датского философа К. Н. Штарке «Людвиг Фейербах» и обращение к Энгельсу редакции журнала «Neue Zeit» с просьбой дать критический разбор этой книги.

В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» в связи с критикой Штарке Энгельсу пришлось вновь возвратиться к выделенному Марксом основному вопросу философии и сформулировать его как вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеющий две стороны, первая из кото-

рых сводится к вопросу, что первично — дух или природа, а вторая — к вопросу, познаваем ли мир.

Буржуазные философы обычно или отрицают наличие основного вопроса философии, или дают ему ложное, извращенное толкование. В буржуазной истории философии критерий отнесения философских систем к материалистическим или к идеалистическим был и остается ненаучным, субъективистским. Разбирая книгу Штарке «Людвиг Фейербах», Энгельс и встретился с одним из таких неправильных критериев разделения философов на материалистов и идеалистов. Штарке характеризовал Фейербаха как идеалиста на том основании, что Фейербах верил в нравственные идеалы и в социальный прогресс, что ему были присущи «идеальные стремления» и признание влияния «идеальных сил» на развитие общества. Энгельс, критикуя эти рассуждения Штарке, говорил, что если к идеалистам относить всех, кто имеет «идеальные стремления», то тогда среди философов вообще нельзя найти ни одного материалиста, так как все, что побуждает человека к деятельности, обязательно проходит через его голову и принимает характер «идеальных стремлений». «Воздействия внешнего мира на человека, — писал Энгельс, — запечатлеваются в его голове, отражаются в ней в виде чувств, мыслей, побуждений, проявлений воли, словом — в виде «идеальных стремлений», и в этом виде они становятся «идеальными силами»¹.

Энгельс обвинял Штарке в том, что, решая рассматриваемый вопрос, он фактически делал «непростительную уступку укоренившемуся под влиянием долголетней поповской клеветы филистерскому предрассудку против названия материализм. Под материализмом филистер понимает обжорство, пьянство, похоть, плотские наслаждения и тщеславие, корыстолюбие, скупость, алчность, погоню за барышом и биржевые плутни, короче — все те грязные пороки, которым он сам предается втайне»².

Последовательно руководствуясь при отнесении философов к противоположным направлениям их позиций в решении вопроса об отношении мышления к бытию, Энгельс дал в рассматриваемой работе исчерпывающую

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 290.

² Там же.

научную характеристику двух последних в истории философии классических буржуазных философских систем — учений Гегеля и Фейербаха. Он показал, что философские системы Гегеля и Фейербаха являются заключительными звеньями классической немецкой философии, концом ее развития.

Как уже указывалось, идеалистическое направление классической немецкой философии было представлено системами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В сочинениях этих философов глубоко и всесторонне разработана идеалистическая диалектика, создание которой Энгельс рассматривал как философскую революцию, явившуюся в Германии введением к политическому перевороту и ознаменовавшую собой качественно новый этап в развитии мировой философской мысли.

В классическом немецком идеализме Энгельс видел величественный итог всего предыдущего развития философии. В учении Гегеля, представлявшем собой венец классического немецкого идеализма, идеалистическая диалектика как метод познания достигла предела своего развития, так что дальнейший прогресс диалектического метода был возможен лишь на материалистической основе.

Последней классической системой немецкой буржуазной философии по линии материализма была философия Фейербаха. Она представляла собой восстановление, а в некоторых вопросах и дальнейшее развитие французского материализма XVIII века и сыграла большую роль в борьбе с идеализмом Гегеля и в становлении диалектического материализма. Метафизический материализм в философии Фейербаха достиг своего наивысшего развития, так что дальше материализм мог развиваться уже только как диалектический материализм.

Философские системы Гегеля и Фейербаха были последними системами буржуазной философии, в которых она еще прогрессировала. После этих систем началась полоса ее упадка и разложения. Вместе с классической философией, указывал Энгельс, из буржуазной философии «совсем исчез старый дух ни перед чем не останавливающегося теоретического исследования»¹. Премудрость идеализма, смертельно раненного револю-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 316—317.

цией 1848 года, окончательно истощилась. Но зато он получил «удовлетворение в том, — писал Энгельс, — что материализм в это время пал еще ниже»¹.

Если падение идеализма выразилось в забвении им диалектики, в проповеди позитивизма и неразрывно связанного с ним агностицизма, то упадок материализма проявился в широком распространении вульгарного материализма, странствующие проповедники которого — Фогт, Бюхнер и Молешотт, — пренебрегая всеми достижениями науки и философии XIX века, опошляли важнейшие философские вопросы.

Вульгарные материалисты стирали грань между мыслью и веществом, между идеальным и материальным и тем самым снимали вопрос о том, что является первичным — материя или мысль, то есть снимали основной вопрос философии. Рассматривая мысль как разновидность материи, вульгарные материалисты считали мышление чисто физиологическим процессом, не понимали и не признавали его обусловленности общественным бытием человека.

В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс дал анализ борьбы материализма и идеализма в Германии конца 30-х — начала 40-х годов XIX века. Он показал, что возникновение материализма Фейербаха, а позднее и диалектического материализма связано с обострением в Германии классовой борьбы и с разложением гегелевской школы.

Характеризуя гегелевскую философию, Энгельс раскрыл органически присущее ей внутреннее противоречие между диалектическим методом с его требованием рассматривать действительность как бесконечный процесс поступательного движения воплощенного в ней мирового разума и метафизической системой, кладущей конец этому поступательному движению, то есть развитию. Диалектический метод являлся прогрессивной, революционной стороной гегелевской философии, а метафизическая система представляла собой консервативную, реакционную сторону. Сам Гегель, говорил Энгельс, склонялся больше к консервативной стороне своей философии, к вытекавшим из его философской системы реакционным выводам и во имя их жертвовал выраженными в диалектическом методе принципами.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 288.

Противоречие между метафизической системой и диалектическим методом в философии Гегеля Энгельс раскрыл на примере анализа знаменитого положения Гегеля «Все действительное разумно; все разумное действительно». Как показал Энгельс, это положение можно понимать различно и делать из него противоположные заключения об отношении к существующему общественно-политическому строю. Исходя из метафизической системы Гегеля, акцентируя на первой части рассматриваемой формулы, можно сделать реакционные выводы, оправдывающие наличную действительность как разумную, и проводить политику примирения с ней; исходя же из требований диалектического метода Гегеля и акцентируя на второй части этой формулы, можно сделать революционные заключения об отношении к наличной действительности, считать ее неразумной, утратившей качества, присущие действительности, и, следовательно, проводить политику борьбы с ней.

Проанализировав формулу Гегеля «Все действительное разумно; все разумное действительно», Энгельс выявил содержащееся в ней рациональное диалектическое зерно. Он доказал, что «действительность по Гегелю вовсе не представляет собой такого атрибута, который присущ данному общественному или политическому порядку при всех обстоятельствах и во все времена»¹.

Энгельс указывал, что действительным, согласно Гегелю, можно считать отнюдь не все наличное бытие, а лишь то из существующего, что является одновременно также и необходимым. В развертывании действительности Гегель видел раскрытие ее как необходимости. С его точки зрения, только необходимое в данных конкретно-исторических условиях может считаться действительным, а следовательно, и разумным. Из гегелевской диалектики вытекает, указывал Энгельс, что «по мере развития, все, бывшее прежде действительным, становится недействительным, утрачивает свою необходимость, свое право на существование, свою разумность. Место отмирающей действительности занимает новая, жизнеспособная действительность, занимает мирно, если старое достаточно рассудительно, чтобы умереть без сопротивления, — насильственно, если оно

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 274.

противится этой необходимости»¹. Таков революционный вывод Энгельса в результате марксистского анализа формулы Гегеля «Все действительное разумно; все разумное действительно», вывод, которого сам Гегель столь решительно и отчетливо никогда не делал. Гегель, как уже говорилось ранее, изменял требованиям своего диалектического метода и ориентировался на реакционные выводы, диктовавшиеся его метафизической философской системой и сводившиеся к оправданию существования прусского общественно-политического строя как действительного и разумного, призывал к примирению с ним.

После смерти Гегеля в среде его последователей произошел раскол на два течения: правых гегельянцев и левых гегельянцев, или младогегельянцев. Правые гегельянцы были консерваторами, придерживались философской системы Гегеля, его реакционных метафизических выводов. Они считали все существующее действительным и разумным, стремились к примирению с ним. Младогегельянцы на первых порах ориентировались на диалектический метод Гегеля и держали курс на борьбу с существующим феодальным общественно-политическим строем как переставшим быть необходимым, а следовательно, быть разумным и действительным. Главные усилия многих младогегельянцев были сосредоточены на критике религии, однако практические потребности борьбы с религией, говорил Энгельс, вскоре привели некоторых из наиболее решительных младогегельянцев к англо-французскому материализму и к окончательному разрыву с гегелевской философией. Первым из младогегельянцев порвал с философией Гегеля и перешел в конце 30-х годов на позиции материализма Людвиг Фейербах. Он провозгласил материалистическую философию единственно истинной философией, а идеалистическую систему Гегеля стал характеризовать как оплот теологии, как философскую основу религии.

В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» отмечено, что материалистическим решением основного вопроса философии в своих произведениях конца 30-х — начала 40-х годов Фейербах оказал большое влияние на Маркса и Энгельса,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 274—275.

ускорил их переход от идеализма к диалектическому материализму и от революционного демократизма к коммунизму, завершившийся к началу 1844 года. Но для того чтобы осуществить этот переход и создать высшую форму материализма — диалектический материализм, то есть совершить революцию в философии, Марксу и Энгельсу предстояло преодолеть философию Гегеля, что можно было сделать только в результате критического преодоления самой сильной и исторически ценной ее стороны — идеалистической диалектики, гегелевского метода. Энгельс показал, что к решению этой задачи Фейербах — первый материалист, начавший борьбу с гегельянством, даже не приступил. Фейербах, писал Энгельс, «не только не сумел перешагнуть за пределы философии, выдававшей себя за некую науку наук, парящую над всеми отдельными науками и связывающую их воедино, — эта философия оставалась в его глазах неприкосновенной святыней, — но даже как философ он остановился на полдороге, был материалист внизу, идеалист вверху. Он не одолел Гегеля оружием критики, а просто отбросил его в сторону как нечто негодное к употреблению; в то же время он сам не был в состоянии противопоставить энциклопедическому богатству гегелевской системы ничего положительного, кроме напыщенной религии любви и тощей, бессильной морали»¹.

Фейербах не понял исторической ценности идеалистической диалектики и содержавшегося в ней рационального зерна — идеи развития путем борьбы противоположностей — и отбросил ее вместе с философской системой Гегеля. В противовес идеализму Гегеля он восстановил в конце 30-х годов метафизический материализм XVIII века почти со всеми присущими ему недостатками, был и остался до конца своих дней типичным материалистом-метафизиком.

Восстановленный Фейербахом метафизический метод познания был шагом назад по сравнению с диалектическим методом Гегеля. Как известно, метафизический метод зародился в период, когда естествознание переживало еще начальную стадию развития, было собирательной наукой, занималось раздельным описанием предметов. В XIX веке естествознание поднялось на ка-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 300.

чественно высшую ступень, стало, писал Энгельс, «в сущности *упорядочивающей* наукой, наукой о процессах, о происхождении и развитии этих предметов и о связи, соединяющей эти процессы природы в одно великое целое. Физиология, которая исследует процессы в растительном и животном организме; эмбриология, изучающая развитие отдельного организма от зародышевого состояния до зрелости; геология, изучающая постепенное образование земной коры, — все эти науки, — писал Энгельс, — суть детища нашего века»¹. Особенно большую роль в познании вещей как процессов, их взаимосвязей Энгельс приписывал в своей работе уже упоминавшимся трем великим открытиям естествознания середины XIX века: закону сохранения и превращения энергии, раскрывающему единство и взаимопереходы различных форм движения материи; клеточной теории, выявляющей связь между растениями и животными по линии клеточной структуры; теории Дарвина о связи и историческом развитии всех форм органического мира.

В этих условиях, когда естествознание давало уже большой материал для раскрытия диалектических законов развития природы и Гегелем была всесторонне разработана идеалистическая диалектика понятий, восстановленный Фейербахом метафизический метод лишь затруднял дальнейший прогресс естествознания и философии.

В труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс показал, что в 40-х годах XIX века создались все социальные и естественнаучные предпосылки для того, чтобы превзойти старый материализм с его исторически неизбежными ограничениями — метафизическим методом, односторонностью, механистичностью и созерцательным характером — и создать диалектический материализм. Для решения этой задачи требовалось не только устранение метафизического метода познания, но и коренная переработка гегелевской идеалистической диалектики понятий как первичных по отношению к вещам сущностей и создание материалистической диалектики, диалектики понятий как форм отражения диалектики материального мира.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 303.

Мир, согласно философии Гегеля, представляет собой не что иное, как вечно существующую самодвижущуюся абсолютную идею и различные формы ее проявления — понятия и их воплощения. Диалектика Гегеля является учением о самодвижении понятий — форм выражения абсолютной идеи — и методом их познания. «Обнаруживающееся в природе и в истории диалектическое развитие, то есть причинная связь того поступательного движения, которое сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги прокладывает себе путь от низшего к высшему, — писал Энгельс, — это развитие является у Гегеля только отпечатком самодвижения понятия, вечно совершающегося неизвестно где, но во всяком случае совершенно независимо от всякого мыслящего человеческого мозга»¹.

Диалектика Гегеля, как показал Энгельс в своей работе, — это идеалистическая диалектика понятий, рассматриваемых в качестве первичных по отношению к материальным вещам и явлениям, абсолютно самостоятельных сущностей. Поэтому связи и взаимопереходы понятий в ней, как правило, искусственны. Принципиально, согласно гегелевской диалектике, развитие абсолютной идеи (абсолютной лишь постольку, иронически отметил Энгельс, поскольку Гегель ничего не способен сказать о ней) следовало рассматривать как бесконечный процесс. Однако это развитие идеи у Гегеля ограничено рамками его философской метафизической системы. Гегель уже с самого начала изменил требованиям своей диалектики, так как ставил целью создать философскую систему, в которой были бы разрешены все противоречия сознания и бытия, даны ответы на все интересующие человечество вопросы. Гегель полагал, что с появлением его философской системы человечество пришло к познанию абсолютной идеи, преподносил свою философию в качестве абсолютной истины, видел, следовательно, в ней конец поступательного движения абсолютной идеи, венец диалектического развития человеческой мысли.

Таким образом, в угоду своей метафизической системе Гегель, по словам Энгельса, задушил революционную сторону своей философии под тяжестью непомерно разросшейся консервативной стороны. Гегель

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 301.

диалектически рассматривал лишь прошлое, то есть все то, что совершалось до создания его собственной философской системы. К настоящему же он подходил как к уже завершённому, то есть метафизически. При этом свой антидиалектический вывод о современности, обусловленный нуждами его метафизической системы, Гегель не ограничил только философским познанием. Он распространил его, отмечал Энгельс, и на общественно-политическую область. Так, например, идеальную форму политического устройства немецкого общества, соответствующую его философской системе как абсолютной истине, Гегель видел, говорил Энгельс, «в той сословной монархии, которую Фридрих-Вильгельм III так упорно и так безрезультатно обещал своим подданным, то есть, стало быть, в ограниченном и умеренном косвенном господстве имущих классов, приспособленном к тогдашним мелкобуржуазным отношениям Германии»¹.

Как показал Энгельс, гегелевская диалектика не являлась научным методом познания, которым можно было заменить господствовавший в среде материалистов метафизический метод. Главные пороки гегелевской диалектики заключаются, во-первых, в том, что она представляла собой диалектику саморазвития абсолютной идеи как животворящей души всего существующего, то есть была идеалистической, и, во-вторых, в том, что она была ограничена пределами, поставленными ей гегелевской метафизической системой. Ценность гегелевской диалектики определялась содержащимися в ней гениальными мыслями о мире как саморазвивающемся поступательном процессе перехода количественных изменений в качественные и о борьбе противоположностей как вечном внутреннем источнике развития всего сущего.

В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» показано, что в отличие от Фейербаха Маркс и Энгельс сосредоточили свои усилия на критике гегелевской диалектики и извлечении заключённого в ней рационального зерна. Они подвергли диалектику Гегеля коренной переработке и доказали, что диалектика понятий не представляет собой самостоятельного царства, а является не чем иным, как сознательным отражением диалектического движения

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 277.

материального мира. Гегелевская диалектика, писал Энгельс, «была перевернута, а лучше сказать — вновь поставлена на ноги, так как прежде она стояла на голове»¹.

В результате коренной переработки диалектики Гегеля и открытия наиболее общих законов развития материального мира и мышления Маркс и Энгельс создали материалистическую диалектику, ставшую философской основой теории и практики научного коммунизма.

В рассматриваемой работе Энгельс определил материалистическую диалектику как науку о наиболее общих законах движения внешнего мира и человеческого мышления. Материалистическая диалектика изучает эти законы, опираясь на достижения специальных наук. Вооружая ученых материалистическим мировоззрением и диалектико-материалистическим методом познания, марксистская диалектика анализирует и обобщает результаты, достигнутые учеными в специальных отраслях знания, и прогрессирует сама. Энгельс показал, что открытие материалистической диалектики было революцией в философии, означало конец всей прежней философии, в том числе и так называемой натурфилософии, претендовавшей на роль науки, стоящей над специальными науками, и стремившейся заменить неизвестные связи явлений природы фантастическими связями, недостающие факты — вымыслами. «Теперь же, — писал Энгельс, — когда нам достаточно взглянуть на результаты изучения природы диалектически, то есть с точки зрения их собственной связи, чтобы составить удовлетворительную для нашего времени «систему природы», и когда сознание диалектического характера этой связи проникает даже в метафизически вышколенные головы естествоиспытателей вопреки их воле, — теперь натурфилософии пришел конец»².

Энгельс указывал, что подобно натурфилософии, заменявшей еще неизвестные действительные связи явлений природы фантастическими связями, применительно к обществу этим же занималась философия истории, права, религии и т. д. На историю смотрели как на процесс осуществления заранее поставленных целей. «...У Гегеля, например, — писал Энгельс, — такой целью

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 302.

² Там же, стр. 305.

являлось осуществление его абсолютной идеи, и неуклонное стремление к этой абсолютной идее составляло, по его мнению, внутреннюю связь в исторических событиях»¹.

Маркс и Энгельс своим открытием диалектических законов социального развития выявили действительные связи людей, образующие общество, и устранили навязывавшиеся обществу прежней философией истории и социологией вымышленные фантастические связи. Со времени возникновения марксизма место прежней натурфилософии и философии истории заняло диалектико-материалистическое понимание природы и общества как качественно различных и в то же время взаимосвязанных между собой, развивающихся по объективным законам областей единого материального мира.

Критически анализируя домарксистскую философию и социологию и сопоставляя ее с марксистской философией как единственной последовательно научной теорией и методом познания и изменения мира в интересах прогресса человеческого общества, Энгельс в труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» доказал, что марксово понимание истории «наносит философии (имеется в виду домарксистская философия. — А. М.) смертельный удар в области истории точно так же, как диалектическое понимание природы делает ненужной и невозможной всякую натурфилософию. Теперь задача в той и в другой области заключается не в том, чтобы придумывать связи из головы, а в том, чтобы открывать их в самих фактах. За философией (имеется в виду домарксистская философия. — А. М.), изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика»².

Таким образом, Энгельс, говоря в своей работе о всей прежней домарксистской философии, показал, что в той или иной мере исторически ценный материал содержится лишь в ее разделах, посвященных исследованию процессов мышления и его форм. Разделы же прежних философских систем, в которых давалось обобщение состояний и процессов природы и общества,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 305.

² Там же, стр. 316.

с появлением диалектического материализма потеряли свое значение. Что же касается буржуазной философии второй половины XIX века и современной, то предметом ее исследования являются почти исключительно идеалистически понимаемые процессы и формы мышления. Единственной философией, исследующей не только законы и формы мышления, но и наиболее общие законы развития материального мира, является диалектический материализм. Эти два ряда законов, изучаемые диалектическим материализмом, «по сути дела, — писал Энгельс, — тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, — а до сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно, в форме внешней необходимости, среди бесконечного ряда кажущихся случайностей»¹.

В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс показал, что диалектический материализм — философское мировоззрение пролетариата — в корне противоположен гегелевскому диалектическому идеализму — мировоззрению немецкой буржуазии начала XIX века. Если гегелевский идеализм создавал искусственную, извращенную картину мира как духовного процесса, процесса саморазвития абсолютной идеи, то диалектический материализм, говорил Энгельс, рассматривает мир таким, каков он есть сам по себе, подходит к миру без каких бы то ни было предвзятых идеалистических домыслов.

В своей работе Энгельс указал и на различие между диалектическим материализмом и материализмом метафизическим. В отличие от метафизического материализма, изображавшего мир как совокупность качественно законченных вещей, находящихся в состоянии кругового, а не поступательного движения, движения как количественного уменьшения или увеличения качественно неизменных вещей, диалектический материализм считает, что «мир состоит не из готовых, законченных *предметов*, а представляет собой совокупность *процессов*, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, то возникают, то

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 302.

уничтожаются, причем поступательное развитие, при всей кажущейся случайности и вопреки временным отливам, в конечном счете прокладывает себе путь...»¹.

Разрабатывая в труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» материалистическую диалектику, Энгельс показал также ее противоположность идеалистической диалектике и коренное отличие от метафизики. Идеалистическая диалектика преподносится ее творцами в качестве самостоятельного царства. По Гегелю, например, понятия первичны и развиваются независимо от мозга человека и окружающей его материальной действительности. Материалистическая же диалектика представляет собой диалектику понятий как форм сознательного отражения в мозгу человека диалектического движения материального мира.

Наряду с критикой идеалистической диалектики Энгельс подверг в своей работе критике метафизику, рассматривающую вещи и явления, а также их снимки в мозгу человека — понятия — как законченные в своем развитии абсолютные противоположности. К таким абсолютным, разделенным непреодолимым барьером противоположностям метафизики относили, например, противоположности истины и заблуждения, добра и зла, тождества и различия, необходимости и случайности. С точки зрения диалектики, писал Энгельс, «эти противоположности имеют лишь относительное значение: то, что ныне признается истиной, имеет свою ошибочную сторону, которая теперь скрыта, но со временем выступит наружу; и совершенно так же то, что признано теперь заблуждением, имеет истинную сторону, в силу которой оно прежде могло считаться истиной; то, что утверждается как необходимое, слагается из чистых случайностей, а то, что считается случайным, представляет собой форму, за которой скрывается необходимость, и т. д.»².

Поскольку материальный мир внутренне противоречив, находится в состоянии непрерывного движения, изменения, то и понятия о нем, если мы хотим, чтобы они были истинными, тоже следует рассматривать как противоречивые по своей сущности диалектические формы отражения в мозгу человека изучаемых им объектов.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 302.

² Там же, стр. 303.

В отличие от материалистов-метафизиков, считающих знание человека суммой законченных неизменных понятий, диалектический материализм доказал, что знание складывается из изменяющихся понятий о мире и представляет собой исторически бесконечный процесс.

Диалектический материализм, говорил Энгельс, разрушает и отбрасывает все метафизические представления о внешнем мире и его познании. Он не признает никаких неизменных, абсолютно завершенных в своем развитии состояний природы и общества, равно как и исчерпывающего, законченного их познания. Для диалектической философии, писал Энгельс, «нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. Она сама является лишь простым отражением этого процесса в мыслящем мозгу. У нее, правда, есть и консервативная сторона: каждая данная ступень развития познания и общественных отношений оправдывается ею для своего времени и своих условий, но не больше. Консерватизм этого способа понимания относителен, его революционный характер абсолютен — вот единственное абсолютное, признаваемое диалектической философией»¹.

В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», раскрывая содержание основного вопроса философии и его двух сторон и доказывая, что всех мыслителей следует относить к двум противоположным философским лагерям в зависимости от решения ими вопроса о том, что они признают за первичное — материальное или духовное, — Энгельс показал, что среди идеалистов имеются философы-агностики, например Юм и Кант, оспаривающие возможность познания мира или ограничивающие его познаваемость. До появления философии марксизма агностицизм критиковали как материалисты, так и идеалисты-диалектики. Особенно высоко оценивая гегелевскую критику агностицизма, Энгельс в то же время показал ее ограниченность, поскольку Гегель критиковал агностицизм с позиции философии тождества мышления и бытия.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 276.

Гегель считал бытие познаваемым лишь потому, что оно, согласно его философии, по своей сущности ничем не отличается от мышления, представляет собой то же мышление, но только объективированное. Что касается Фейербаха, то он выступал против агностицизма с позиций метафизического, созерцательного материализма. Его попытки опровержения агностицизма посредством чисто теоретических аргументов не достигали цели.

Энгельс в труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» доказал, что успешную борьбу с агностицизмом можно вести лишь с позиций диалектического материализма, разработавшего вопрос о практике как источнике познания и критерии его истинности и возможностей. Общественно-историческая практика изменения людьми природы и общества всегда была лучшим опровержением измышлений агностиков, пытавшихся ограничить познавательные способности человека. Критикуя агностицизм Канта с его непознаваемыми «вещами в себе», Энгельс писал, что самое решительное опровержение агностицизма, как и всех прочих философских вывертов, «заключается в практике, именно в эксперименте и в промышленности. Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими «вещами в себе», пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым «вещь в себе» превращалась в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя»¹.

В своей работе Энгельс обратил внимание на тенденции буржуазной философии возрождать давно уже опровергнутые теорией и практикой, всем ходом общественного развития агностические учения Юма и Канта. Энгельс подчеркнул, что агностицизм во всех его разновидностях является реакционным течением, так как его последователи пытаются ставить преграды прогрессу

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 284.

человеческой мысли, стремятся наложить оковы на развитие науки.

В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс показал, что лишь с возникновением диалектического материализма было ликвидировано безраздельное господство идеалистического понимания истории общества. Наряду с этим он подверг критике социологические воззрения представителей метафизического материализма, являющихся идеалистами во взглядах на общество, и далее разработал целый ряд проблем исторического материализма.

Метафизические материалисты считали последними причинами исторических событий идеальные побудительные силы, ставящиеся людьми цели, «вместо того чтобы исследовать, что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил»¹. Энгельс видел непоследовательность прежних социологов не в признании ими существования идеальных побудительных сил, так как все, что принуждает людей к действию, неизбежно проходит через их головы и принимает характер идеальных сил, а в том, что они останавливались на этих силах, не стремились к выяснению движущих причин идеальных побудительных сил.

Великая всемирно-историческая заслуга основоположников марксизма состоит в том, что они пошли вглубь и открыли подлинные движущие причины, порождающие в головах людей идеальные побудительные силы, показали, что эти причины лежат в общественном бытии людей, в способе производства ими материальных благ.

Как показано в произведении «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», разработать материалистическое понимание истории, открыть за идеальными побудительными мотивами в головах людей материальные причины общественного развития Марксу и Энгельсу удалось главным образом потому, что они сосредоточили свое внимание не столько на установлении материальных движущих сил, стоящих за побуждениями выдающихся деятелей, сколько на исследовании тех материальных причин, «которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 307.

классы»¹. В результате открытия материальных движущих сил, приводящих к большим историческим народным движениям, Маркс и Энгельс нашли ключ к выявлению действительных движущих сил, стоящих за побуждениями и отдельных исторических личностей. В своей работе Энгельс указывал, что, согласно материалистическому пониманию истории, «исследовать движущие причины, которые ясно или неясно, непосредственно или в идеологической, может быть, даже в фантастической форме отражаются в виде сознательных побуждений в головах действующих масс и их вождей, так называемых великих людей, — это единственный путь, ведущий к познанию законов, господствующих в истории вообще и в ее отдельные периоды или в отдельных странах»².

Закономерности функционирования и развития общества неизмеримо сложнее, чем закономерности природы. И это понятно, так как в природе, писал Энгельс, если отвлечься от изменений, вносимых в нее человеком, законы проявляются во взаимодействии слепых, бессознательных сил. В истории же общества законы проявляются через посредство деятельности сознательных существ, людей, ставящих перед собой конкретные цели и борющихся за их осуществление. История общества, утверждал Энгельс в своем труде, есть общий итог множества действующих по различным направлениям стремлений людей и их разнообразных воздействий на внешний мир. Следовательно, чтобы разобраться в истории общества, найти ее движущие силы, надо понять, чего хочет это множество отдельно действующих лиц, понять те причины, которые породили у них именно такие, а не иные цели, стремления и действия.

Задача эта крайне сложна потому, указывал Энгельс, что «те рычаги, которыми, в свою очередь, *непосредственно* (курсив мой. — А. М.) определяются страсть или размышление, бывают самого разнообразного характера. Отчасти это могут быть внешние предметы, отчасти — идеальные побуждения: честолюбие, «служение истине и праву», личная ненависть или даже чисто индивидуальные прихоти всякого рода»³. Задача уяснения,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 308.

² Там же.

³ Там же, стр. 306.

чего хочет то или иное множество лиц, усложняется, отмечал Энгельс, еще и тем, что цели, поставленные перед собой отдельными лицами, часто приходят во взаимные столкновения и остаются недостижимыми, а результаты, вытекающие из действий отдельных людей, реализующих свои цели, часто противоположны тем, которые для них были желательны.

Однако, как показал в своей книге Энгельс, в капиталистическом обществе отношения настолько упростились, что стало ясно, что движущей силой развития этого общества, как и предыдущих антагонистических общественно-экономических формаций, пронизывающей все материальные и идеологические отношения между людьми, является классовая борьба, представляющая собой отражение противоречий между производительными силами и производственными отношениями.

Постоянно существующие противоречия между производительными силами и производственными отношениями с течением времени, когда данная антагонистическая общественно-экономическая формация начинает клониться к упадку, приобретают характер конфликта, достигают максимальной остроты; производственные отношения начинают сковывать дальнейшее развитие производительных сил. Образовавшийся конфликт между производительными силами и производственными отношениями может быть разрешен и разрешается путем классовой борьбы и социальной революции. Социальная революция является законом смены антагонистических общественно-экономических формаций. Так, конфликт между выросшими в недрах феодального способа производства производительными силами и производственными отношениями феодализма был разрешен классовой борьбой, вылившейся в форму буржуазной революции. «В лице своей представительницы, буржуазии, — писал Энгельс, — производительные силы восстали против строя производства, представленного феодальными землевладельцами и цеховыми мастерами»¹.

После победы и утверждения господства буржуазного способа производства в капиталистическом обществе назрел конфликт между выросшими производительными силами и буржуазными производственными отношениями. «...Подобно тому, — писал Энгельс, — как мануфак-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 309.

тура на известной ступени своего развития вступила в конфликт с феодальным строем производства, так и крупная промышленность оказалась теперь уже в конфликте с пришедшим ему на смену буржуазным строем. Связанная этим строем, скованная узкими рамками капиталистического способа производства, она, с одной стороны, ведет к непрерывно растущей пролетаризации всей огромной массы народа, а с другой — создает все увеличивающуюся массу продуктов, не находящихся сбыта. Перепроизводство и массовая нищета — одно является причиной другого — таково то нелепое противоречие, к которому приходит крупная промышленность и которое с необходимостью требует избавления производительных сил от их нынешних оков посредством изменения способа производства»¹.

Характеризуя классовую борьбу в качестве отражения и выражения противоречий между производительными силами и производственными отношениями и в качестве движущей силы развития антагонистических общественных формаций, Энгельс в своей работе указал в связи с этим на классовый характер всякой политической борьбы и ее материальную обусловленность. «...Всякая борьба классов за свое освобождение, — писал он, — невзирая на ее неизбежно политическую форму, — ибо всякая классовая борьба есть борьба политическая, — ведется, в конечном счете, из-за освобождения *экономического*»².

В труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс продолжил теоретическое обоснование вопроса о подчиненности государства как политического порядка гражданскому обществу — царству экономических отношений. Он раскритиковал идеалистические теории государства, согласно которым гражданское общество — экономические отношения — считалось определяемым элементом общества, а государство — политический порядок — определяющим. Энгельс показал, что представители идеалистических теорий, решая подобным образом вопрос о соотношении экономических и политических общественных явлений, принимают видимость за сущность. Видимость, говорил он, соответствует этим их решениям, так как все

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 309.

² Там же, стр. 309—310.

потребности гражданского общества независимо от того, какой класс в данное время господствует, неизбежно проходят через волю государства, чтобы в форме юридических законов получить общеобязательное значение. Но это лишь формальная сторона выражения воли государства. Если же спросить, откуда берется содержание этой воли, выраженной в законодательных актах, почему люди желают в то или иное время именно этого, а не чего-либо другого, то, «ища ответа на этот вопрос, мы находим, — указывал Энгельс, — что в новейшей истории государственная воля определяется в общем и целом изменяющимися потребностями гражданского общества, господством того или другого класса, а в последнем счете — развитием производительных сил и отношений обмена»¹.

В своей работе Энгельс показал, что государство как политическая надстройка над экономическим базисом не обладает абсолютной самостоятельностью в своем существовании и развитии. Его развитие в конечном счете зависит от развития экономического базиса, от материальных условий жизни общества. «...Государство, — отмечал Энгельс, — в целом является лишь выражением, в концентрированной форме, экономических потребностей класса, господствующего в производстве...»²

Энгельс охарактеризовал государство как первую идеологическую силу над человеком, как орган, создаваемый обществом, который, едва возникнув, приобретает самостоятельность по отношению к обществу, выступает в качестве органа лишь одного, экономически господствующего класса, осуществляет господство этого класса.

Вслед за раскрытием материальной основы и классовой сущности государства Энгельс дал в книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» характеристику материальных источников, места и роли в обществе таких форм идеологии, как право, философия, религия. Если государство есть орган экономически и политически господствующего класса, то право в различных его разновидностях — государственное, гражданское (частное) и т. д. — есть воля господствующего класса, выраженная в юридических законах и

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 310.

² Там же.

нормах. Право порождается государством, возникает вместе с ним. Чтобы получить санкцию закона, экономические факты должны, говорил Энгельс, в каждом отдельном случае принять и принимают в обществе форму юридического мотива.

Как показал Энгельс в своем труде, право — наиболее близкая к материальной основе общества форма идеологии, по сравнению с которой все остальные формы идеологии, или формы общественного сознания, — философия, религия и т. д. — являются формами, более отдаленными от своей материальной основы, связь с которой у них опосредствована, осуществляется через формы идеологии, играющие роль промежуточных звеньев.

Все формы идеологии обладают относительной самостоятельностью, взаимодействуют между собой, и развитие каждой из них лишь в конечном счете определяется материальной, экономической основой общества. Энгельс показывал относительную самостоятельность форм общественного сознания на примере права и в особенности религии. Говоря о религии, он писал, что, «раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен, так как во всех вообще областях идеологии традиция является великой консервативной силой. Но изменения, происходящие в этом запасе представлений, определяются классовыми, следовательно, экономическими отношениями людей, делающих эти изменения»¹.

Энгельс отмечал, что в средние века, когда господствующей формой идеологии являлась теология, все другие формы идеологии — философия, политика, юриспруденция — были фактически превращены в ее подразделения. «Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму. Чувства масс вскормлены были исключительно религиозной пищей; поэтому, чтобы вызвать бурное движение, необходимо было собственные интересы этих масс представлять им в религиозной одежде»².

Свою работу «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс завершил показом

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 315—316.

² Там же, стр. 314.

противоположного отношения буржуазии и пролетариата к общественным наукам. Он говорил о потере буржуазией интереса к научному исследованию социальных процессов. Ссылаясь на Германию, Энгельс писал, что в ней старый дух теоретического исследования уступил место скудоумному эклектизму, боязливой заботе о местечке и доходах вплоть до самого низкопробного карьеризма. «Официальные представители этой науки стали откровенными идеологами буржуазии и существующего государства, но в такое время, когда оба открыто враждебны рабочему классу»¹.

Отметив вырождение буржуазных теорий общества, Энгельс указал на возрастание интереса к историческому материализму, подлинно научной социологии, у пролетариата — единственного класса, последовательно заинтересованного в раскрытии объективных законов истории, необходимо движущейся по пути, который ведет к реализации его классовых целей, совпадающих с коренными жизненными интересами всего трудящегося человечества, по пути к коммунизму.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 317.

Х. НАЧАЛО ЛЕНИНСКОГО ЭТАПА В РАЗВИТИИ МАРКСИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Диалектический материализм был создан Марксом и Энгельсом в эпоху домонополистического капитализма, в тот период, когда капиталистическое общество еще шло по линии восходящего развития. В конце XIX века капитализм вступил в последнюю, нисходящую стадию своего существования, в стадию империализма, когда резко обострились все противоречия капиталистической системы. Узловым пунктом противоречий империализма явилась в то время Россия, ставшая центром мирового революционного движения и родиной ленинизма — марксизма эпохи империализма и пролетарских революций, эпохи перехода от капитализма к социализму и строительства коммунистического общества.

Марксизм в России начал широко распространяться в 80-х годах XIX века. Большую роль в его распространении сыграла в эти годы возглавлявшаяся Г. В. Плехановым заграничная марксистская группа «Освобождение труда», члены которой в целях пропаганды марксизма перевели на русский язык и опубликовали такие работы Маркса и Энгельса, как «Нищета философии», «Манифест Коммунистической партии», «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» и др. Наряду с распространением марксизма группа «Освобождение труда» вела упорную борьбу с народниками — главными идейными противниками марксизма в России того времени. В процессе этой борьбы группа «Освобождение труда» нанесла народничеству серьезный идейный удар и сделала первый шаг навстречу рабочему движению.

Особенно большое значение в критике народничества имели работы Плеханова «Социализм и политиче-

ская борьба», «Наши разногласия», «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю». Продолжая начатую еще Марксом и Энгельсом критику народнической теории о самобытном, некапиталистическом пути развития России, Плеханов опроверг утверждения народников о том, что капитализм в России якобы не имеет почвы и не будет развиваться. Он показал, что Россия уже развивается по капиталистическому пути, что в ней изо дня в день растет пролетариат и, следовательно, революционеры, борющиеся за политическую свободу, должны возлагать свои надежды прежде всего на этот класс.

Однако, критикуя народничество и защищая марксизм, Плеханов допускал и серьезные ошибки. Он не сумел правильно решить вопрос о месте и роли классов русского общества в освободительной борьбе, не дал марксистского определения движущих сил назревавшей в России буржуазно-демократической революции. Плеханов не понял революционной роли крестьянства как союзника пролетариата. Он не уяснил также реакционности русской либеральной буржуазии и оппортунистически охарактеризовал ее как революционную силу. Ошибки Плеханова были зародышем его будущих меньшевистских взглядов.

С середины 90-х годов защиту и дальнейшее развитие марксизма, а также руководство революционным рабочим движением возглавил Владимир Ильич Ленин (1870—1924). С этого времени начался новый, ленинский этап в развитии марксистской философии.

**В. И. Ленин.
«Что такое «друзья
народа» и как они
воюют против
социал-демократов?»**

Первым крупным произведением В. И. Ленина явилась работа «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?». Это произведение, направленное против либерального народничества, было написано Лениным в 1894 году и тогда же подпольно напечатано на гектографе тремя отдельными выпусками. Типографским способом эта работа была издана лишь при Советской власти в составе первого и третьего выпусков, второй ее выпуск до сих пор найти не удалось.

Борьба Ленина с либеральным народничеством имела международное значение. Ленинская критика философской основы народнического мировоззрения — субъективного идеализма и вытекающего из него субъектив-

ного метода в социологии вооружала марксистов в их борьбе с буржуазной идеологией и ревизионизмом в условиях эпохи империализма.

Произведение Ленина «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» явилось по существу программным документом, манифестом зарождавшейся в России марксистской партии. В нем Ленин обосновал великую историческую роль русского рабочего класса, впервые выдвинул применительно к условиям России идею революционного союза рабочих и крестьян, поставил перед русскими марксистами политические задачи, в том числе главную и первоочередную задачу — создание единой революционной рабочей партии. Еще тогда, в 1894 году, Ленин наметил коренную задачу будущей марксистской партии — соединение научного социализма с рабочим движением России.

В книге «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Ленин дал гениальное предначертание пути революционной борьбы российского пролетариата. «Когда передовые представители его усвоят идеи научного социализма, — писал он, — идею об исторической роли русского рабочего, когда эти идеи получат широкое распространение и среди рабочих создадутся прочные организации, преобразующие теперешнюю разрозненную экономическую войну рабочих в сознательную классовую борьбу, — тогда русский **РАБОЧИЙ**, поднявшись во главе всех демократических элементов, свалит абсолютизм и поведет **РУССКИЙ ПРОЛЕТАРИАТ** (рядом с пролетариатом **ВСЕХ СТРАН**) *прямой дорогой открытой политической борьбы к ПОБЕДОНОСНОЙ КОММУНИСТИЧЕСКОЙ РЕВОЛЮЦИИ*»¹.

В своей работе В. И. Ленин со свойственной ему исключительной глубиной и последовательностью применил и развил марксистский принцип партийности теории, показал органическую связь теории марксизма с практикой революционного движения. «Непреодолимая привлекательная сила, которая влечет к этой теории социалистов всех стран, — писал В. И. Ленин, — в том и состоит, что она соединяет строгую и высшую научность (являясь последним словом общественной науки) с революционностью, и соединяет не случайно,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 311—312.

не потому только, что основатель доктрины (К. Маркс. — А. М.) лично соединял в себе качества ученого и революционера, а соединяет в самой теории внутренне и неразрывно»¹.

В книге «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Ленин разоблачил народников как идейных противников марксизма, возродивших в России разгромленные в свое время Марксом и Энгельсом субъективно-идеалистические метафизические теории.

Наиболее полно субъективный идеализм народников проявился в их взглядах на общественно-исторический процесс. Борясь против материалистического понимания истории, народники видели определяющую силу общественного развития не в материальных условиях жизни общества, а в идеях, взглядах критически мыслящих личностей — интеллигентов. Общественный прогресс, согласно представлениям народников, сводится к развитию сознания, к воплощению в действительность идей истинности и справедливости. Сознание людей, с их точки зрения, первично, общественное бытие и его различные формы вторичны; общественное бытие, по их мнению, определяется сознанием и волей критически мыслящих личностей.

Не признавая материальных условий жизни в качестве определяющей силы общественного развития, народники как идеалисты отрицали и решающую роль народных масс в истории. Они смотрели на народ свысока, как на толпу, которую можно вести в любом направлении в соответствии с целями и желаниями критически мыслящих личностей.

Субъективно-идеалистическое понимание истории у народников было органически связано с метафизическим методом познания. Начав клеветнический поход против марксистов, народники как мелкобуржуазные идеологи и идеалисты-метафизики стремились дискредитировать философию марксизма, и в особенности марксистский диалектический метод. Не будучи в состоянии возразить что-либо против марксистской диалектики по существу, один из теоретиков либерального народничества, Н. К. Михайловский, отождествлял ее с идеалистической диалектикой Гегеля. Он распространял в сво-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 341.

их статьях версию о том, что якобы неуловимая сущность общественного развития не познана и марксистами, что выводы марксистов о развитии капитализма в России сделаны не на основе анализа фактов реальной жизни страны, а на основе схем и формул гегелевской диалектики, в частности гегелевской триады. Михайловский обвинял марксистов, будто они насильственно подгоняли общественно-историческое развитие России под формулы диалектики Гегеля.

Критикуя Михайловского, Ленин отмечал, что его клевета на марксистов не блещет оригинальностью, что Михайловский в данном случае лишь вновь вытащил «то шаблонное обвинение марксизма в гегелевской диалектике, которое уже, казалось, достаточно истрепано буржуазными критиками Маркса. Не будучи в состоянии возразить что-нибудь по существу против доктрины, эти господа уцеплялись за способ выражения Маркса, нападали на происхождение теории, думая тем подорвать ее сущность»¹.

В своей последующей работе — «Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве» (1895 г.), разоблачая клеветнические приемы либеральных народников, В. И. Ленин писал: «Рассуждения на тему, что марксизм связывается с гегельянством... с верой в триады, в абстрактные, не требующие проверки фактами, догмы и схемы, в обязательность для каждой страны пройти через фазу капитализма и т. п., оказываются пустой болтовней.

Марксизм видит свой критерий в *формулировке* и в теоретическом *объяснении* идущей перед нашими глазами борьбы общественных классов и экономических интересов»².

В книге «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Ленин показал коренную противоположность материалистической диалектики Маркса идеалистической диалектике Гегеля. Диалектика Маркса — это материалистическая диалектика, диалектика отражения в сознании, в понятиях людей закономерностей объективного мира. Материалистическая диалектика — это метод познания, метод научного исследования закономерностей объективного мира. Ее

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 163.

² Там же, стр. 411.

целью является максимально точное отражение действительности в понятиях, достижение наиболее полного соответствия форм отражения отражаемой действительности. Поэтому материалистическая диалектика враждебна всяким схемам и шаблонам, в том числе и гегелевской триаде.

Диалектический метод Маркса применительно к обществу, говорил Ленин, — это «научный метод в социологии, состоящий в том, что общество рассматривается как живой, находящийся в постоянном развитии организм (а не как нечто механически сцепленное и допускающее поэтому всякие произвольные комбинации отдельных общественных элементов), для изучения которого необходим объективный анализ производственных отношений, образующих данную общественную формацию, исследование законов ее функционирования и развития»¹.

Творческое применение диалектического метода к исследованию конкретно-исторического общественного строя, объективный анализ исторического развития, революционные выводы применительно к существующим общественным отношениям, содействие победе новых, прогрессивных общественных отношений и сил над старыми — вот что характерно для революционных марксистов. Марксисты разрешали и разрешают общественно-исторические вопросы на основе анализа и обобщения объективно существующих исторических фактов и их взаимосвязей, а не на основе триад и им подобных абстрактных схем и формул.

Обвинение марксистов в гегельянстве было злостным вымыслом либеральных народников, пытавшихся опорочить философские основы мировоззрения пролетариата, приостановить рост популярности марксизма среди передовых слоев русского общества. Пользуясь тем, что в России распространение произведений основоположников марксизма, в том числе и книги Энгельса «Анти-Дюринг», было запрещено, Михайловский заимствовал у Дюринга направленные против марксистов критические высказывания и выдавал их за свои. В работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Ленин восстановил энгельсовскую критику Дюринга и показал, что она полностью отно-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 165.

сится и к Михайловскому, который лишь повторяет «обвинения» Дюринга против Маркса.

Ленин писал: «Возражая Дюрингу, нападавшему на диалектику Маркса, Энгельс говорит, что Маркс никогда и не помышлял о том, чтобы «доказывать» что бы то ни было гегелевскими триадами, что Маркс только изучал и исследовал действительный процесс, что он единственным критерием теории признавал верность ее с действительностью. Если же, дескать, при этом иногда оказывалось, что развитие какого-нибудь общественного явления подпадало под гегелевскую схему: положение — отрицание — отрицание отрицания, то ничего тут нет удивительного, потому что в природе это вообще не редкость... Для всякого очевидно, что центр тяжести аргументации Энгельса лежит в том, что задача материалистов — правильно и точно изобразить действительный исторический процесс, что настаивание на диалектике, подбор примеров, доказывающих верность триады, — не что иное, как остатки того гегельянства, из которого вырос научный социализм, остатки его способа выражений»¹. Ленин показал, таким образом, что Маркс и Энгельс задолго до таких «критиков», как Дюринг и Михайловский, сами говорили, что с точки зрения материалистической диалектики нелепо доказывать что-либо гегелевскими триадами.

В борьбе против метафизического идеализма либеральных народников Ленин защитил и развил дальше не только марксистский диалектический метод, но и теорию исторического материализма Маркса, подняв тем самым материалистическое понимание истории на новую, более высокую ступень. Основное положение, проводимое Лениным через всю книгу «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», состоит в том, что создание Марксом материалистического понимания истории означало революцию в учении об обществе, с которой фактически началась подлинная история общественных наук.

Это положение Ленин направил против Михайловского, который, стремясь умалить заслуги Маркса и дискредитировать материалистическое понимание истории, выдвинул против него обвинение в том, что, создавая свое учение, он не пересмотрел-де всех ранее суще-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 163, 164.

ствовавших социологических теорий. Разоблачая Михайловского, Ленин разъяснил, что пересматривать все прежние философско-исторические теории Марксу не было необходимости уже по одному тому, что они в подавляющей своей части не имели ничего общего с научным пониманием истории общества, были идеалистическими и метафизическими. «...В чем состояли, на ⁹/₁₀, эти теории? — спрашивал Ленин. — В чисто априорных, догматических, абстрактных построениях того, что такое общество, что такое прогресс? и т. п. (Беру нарочно примеры, близкие уму и сердцу г. Михайловского.) Да ведь такие теории негодны уже тем, что они существуют, негодны по своим основным приемам, по своей сплошной и беспросветной метафизичности» ¹.

Тот факт, что Маркс в процессе создания материалистического понимания истории не нуждался в рассмотрении всех прежних социологических систем, совсем не означает, что марксизм возник где-то в стороне от развития передовой мысли человечества. В работе «Три источника и три составных части марксизма» Ленин писал: «История философии и история социальной науки показывают с полной ясностью, что в марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле какого-то замкнутого, застывшего учения, возникшего *в стороне* от столбовой дороги развития мировой цивилизации. Напротив, вся гениальность Маркса состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила. Его учение возникло как прямое и непосредственное *продолжение* учения величайших представителей философии, политической экономии и социализма» ².

Создавая теорию исторического материализма, Маркс и Энгельс пересмотрели и критически переработали все ценное и рациональное, что содержалось в предыдущих учениях. «Открытие материалистического понимания истории или, вернее, последовательное продолжение, распространение материализма на область общественных явлений, — писал Ленин в статье «Карл Маркс», — устранило два главных недостатка прежних исторических теорий. Во-1-х, они в лучшем случае рассматривали

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 141.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 23, стр. 40.

лишь идейные мотивы исторической деятельности людей, не исследуя того, чем вызываются эти мотивы, не улавливая объективной закономерности в развитии системы общественных отношений, не усматривая корней этих отношений в степени развития материального производства; во-2-х, прежние теории не охватывали как раз действий *масс* населения, тогда как исторический материализм впервые дал возможность с естественноисторической точностью исследовать общественные условия жизни масс и изменения этих условий. Домарксовская «социология» и историография в *лучшем* случае давали накопление сырых фактов, отрывочно набранных, и изборажение отдельных сторон исторического процесса»¹.

До появления марксизма, указывал Ленин в книге «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?», в социологии была широко распространена абстрактная, внеисторическая постановка вопроса об обществе вообще. Прежние социологи безысходно путались и варьировали на все лады вопрос о том, что такое общество вообще, какова его сущность. Эта метафизическая, абстрактная постановка вопроса дополнялась столь же абстрактной трактовкой вопроса о цели и назначении общества вообще, сводившейся к утверждениям, «что цель общества — выгоды всех его членов, что поэтому справедливость требует такой-то организации, и что несоответствующие этой идеальной... организации порядки являются ненормальными и подлежащими устранению»². В основе подобных учений об обществе лежало метафизическое и вместе с тем идеалистическое положение о том, что общественные отношения строятся сознательно, по желанию людей, что здесь нет никаких объективных закономерностей.

В домарксистской социологии отсутствовало понятие об общественной формации как совокупности данных производственных, то есть экономических, отношений людей и соответствующей им надстройки. Социологи-идеалисты ограничивались исследованием господствующих в обществе идей и даже не задумывались об общественно-материальных причинах, порождающих эти идеи.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 26, стр. 57.

² См. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 133.

Вся домарксистская идеалистическая и метафизическая социология не могла подняться до уяснения сущности человека как совокупности данных конкретно-исторических общественных отношений, до понимания человека как продукта того или иного общественного строя.

Для социологов — идеалистов и метафизиков типичным был взгляд на человека как на существо только природное, а не общественно-историческое. Они занимались такими бесплодными для науки проблемами, как вопросы о том, что такое природа человека вообще, каковы ее потребности вообще, при какой форме общественного строя эти потребности могут быть полностью удовлетворены. «Поэтому-то, — писал Ленин, — все эти философско-исторические теории и возникали и лопались, как мыльные пузыри, являясь в лучшем случае симптомом общественных идей и отношений своего времени и не подвигая ни на волос вперед *понимания* человеком хотя бы каких-нибудь единичных, но зато действительных (а не тех, которые «соответствуют человеческой природе») общественных отношений. Гигантский шаг вперед, сделанный в этом отношении Марксом, в том и состоял, что он бросил все эти рассуждения об обществе и прогрессе вообще и зато дал *научный* анализ *одного* общества и *одного* прогресса — капиталистического»¹.

Критикуя Михайловского, Ленин отмечал, что все указанные выше коренные пороки прежней социологии были восприняты Михайловским и положены им в основу либерально-народнической социологии. Народнический субъективный метод в социологии сводился к эклектическому соединению метафизических приемов изучения общественных явлений и их идеалистического объяснения. Либеральные народники как метафизики отрицали, например, связь между производством и распределением, не понимали определяющей роли производства по отношению к распределению. Они как эклектики утверждали, что в отличие от производства, развивающегося по экономическим законам, характер распределения ценностей зависит только от политики, поэтому-де распределение можно изменять произвольно, в соответствии с целями и желаниями людей.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 142—143.

Народники как метафизики и идеалисты проповедовали положение об абсолютном разрыве между общественными и естественноисторическими явлениями, между обществом и природой, не признавали материального единства природы и общества. Они исключали возможность применения к обществу материалистического, объективного метода исследования. Как уже отмечалось, согласно их учению, развитие общества направляется людьми сознательно и общественный строй приобретает различные формы в зависимости от господствующих в тот или другой период идеалов, от степени понимания людьми той формы организации общества, которая отвечает потребностям человеческой природы. Народники считали, что при изучении и объяснении общества следует руководствоваться только тем методом, который берет за основу идеалы, выработанные критически мыслящими личностями, и исходит из них в оценке общественных явлений. Но это, подчеркивал Ленин, и есть субъективный метод в социологии.

Разоблачая метафизику и идеализм Михайловского как в объяснении общественных явлений, так и в определении задач социологии, Ленин писал: ««Существенная задача социологии, — рассуждает, например, г. Михайловский, — состоит в выяснении общественных условий, при которых та или другая потребность человеческой природы получает удовлетворение». Вы видите, — иронически замечал Ленин, — этого социолога интересует только такое общество, которое удовлетворяет человеческой природе, а совсем не какие-то там общественные формации, которые притом могут быть основаны на таком не соответствующем «человеческой природе» явлении, как порабощение большинства меньшинством. Вы видите также, что с точки зрения этого социолога не может быть и речи о том, чтобы смотреть на развитие общества как на естественно-исторический процесс. («Признав нечто желательным или нежелательным, социолог должен найти условия осуществления этого желательного или устранения нежелательного» — «осуществления таких-то и таких-то идеалов», — рассуждает тот же г. Михайловский.) Мало того, не может быть речи даже и о развитии, а только о разных отклонениях от «желательного», о «дефектах», случавшихся в истории вследствие... вследствие того, что люди были не умны, не умели хорошенько понять того, что требует человеческая

природа, не умели найти условий осуществления таких разумных порядков. Ясное дело, что основная идея Маркса о естественно-историческом процессе развития общественно-экономических формаций в корень подрывает эту ребячью мораль...»¹ — мораль, согласно которой, признав, например, нечто для себя желательным, народники считают это обязательным и для истории.

В работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» Ленин подверг критике лживое заявление Михайловского о том, что Маркс будто бы лишь провозгласил материалистическое понимание истории как гипотезу, но нигде систематически его не изложил. Ленин показал, что в действительности у Маркса нет ни одного сочинения, где не излагалось бы материалистическое понимание истории. Он особо выделил в этом отношении такие работы Маркса, как «Нищета философии», «Манифест Коммунистической партии» и «Капитал». «Капитал», писал Ленин, — это «образец научного анализа одной — и самой сложной — общественной формации по материалистическому методу, образец всеми признанный и никем не превзойденный»².

Не оставив камня на камне от субъективно-идеалистической социологии Михайловского, Ленин не только защитил теорию исторического материализма Маркса, но, исследуя закономерности экономического и политического развития России, развил ее дальше, сосредоточив при этом особое внимание на показе коренного, качественного отличия теории Маркса от предшествующей марксизму социологии. «Как Дарвин положил конец воззрению на виды животных и растений, как на ничем не связанные, случайные, «богом созданные» и неизменяемые, и впервые поставил биологию на вполне научную почву, установив изменяемость видов и преемственность между ними, — писал Ленин, — так и Маркс положил конец воззрению на общество, как на механический агрегат индивидов, допускающий всякие изменения по воле начальства (или, все равно, по воле общества и правительства), возникающий и изменяющийся случайно, и впервые поставил социологию на научную почву, установив понятие общественно-экономической формации,

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 133—134.

² Там же, стр. 140.

как совокупности данных производственных отношений, установив, что развитие таких формаций есть естественно-исторический процесс»¹.

Если прежняя социология не шла дальше произвольного выбора общественных идей и их толкования как последней причины всех социальных явлений и главной определяющей силы общественного развития, то Маркс, руководствуясь созданным им диалектико-материалистическим методом, вскрыл материальные причины общественных идей, показал вторичность идей, их зависимость от общественного бытия, от способа производства материальных благ, от экономического базиса общества. Лишь с открытием материалистического понимания истории впервые были выяснены действительная роль и значение идей в развитии общества.

Маркс разграничил общественные отношения на два вида: на материальные и идеологические. Выделив из всех общественных отношений материальные, производственные, то есть экономические, отношения между людьми, Маркс открыл, что эти отношения являются первичными, а идеологические отношения — вторичными, производными. «...Анализ материальных общественных отношений, — пишет Ленин, — сразу дал возможность подметить повторяемость и правильность и обобщить порядки разных стран в одно основное понятие *общественной формации*. Только такое обобщение и дало возможность перейти от описания (и оценки с точки зрения идеала) общественных явлений к строго научному анализу их, выделяющему, скажем для примера, то, что отличает одну капиталистическую страну от другой, и исследующему то, что обще всем им»².

Ленин напоминал в своей работе, что Маркс охарактеризовал совокупность господствующих производственных отношений как экономический базис общества, идеологические же отношения, порожденные им, — как его надстройку. Маркс установил, что общество не строится людьми сознательно, по заранее задуманному плану, а представляет собой закономерный естественноисторический процесс возникновения, развития и смены общественно-экономических формаций, процесс, где каждое новое поколение людей вынуждено прилаживаться к

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 139.

² Там же, стр. 137.

готовым до него созданным производительным силам и производственным отношениям.

Закономерности развития общественных отношений, говорил Ленин, в предшествующих коммунизму формациях широкими массами не осознаются. «Никогда этого не было, да и теперь этого нет, — писал он, — чтобы члены общества представляли себе совокупность тех общественных отношений, при которых они живут, как нечто определенное, целостное, проникнутое таким-то началом; напротив, масса прилаживается бессознательно к этим отношениям и до такой степени не имеет представления о них, как об особых исторических общественных отношениях, что, например, объяснение отношений обмена, при которых люди жили многие столетия, было дано лишь в самое последнее время»¹.

Обосновывая вслед за Марксом развитие общества как закономерный естественноисторический процесс, Ленин в работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» указал на обобществление труда капитализмом и выяснил содержание основного противоречия капитализма — противоречия между общественным характером производства и частнокапиталистической формой присвоения.

Из всего этого он сделал вывод, что капитализм, обобществляя труд, делает исторической необходимостью пролетарскую революцию и победу социалистического общественного строя. «Маркс видел, — пишет Ленин, — прогрессивную, революционную работу капитализма в том, что он, обобществляя труд, в то же самое время, механизмом самого процесса «обучает, объединяет и организует рабочий класс», обучает борьбе, организует его «возмущение», объединяет для «экспроприации экспроприаторов», для захвата политической власти и отнятия средств производства из рук «немногих узурпаторов» для передачи их в руки всего общества...»²

Раскрывая сущность противоречия между общественным характером процесса производства и частнокапиталистической формой присвоения как основного противоречия, раздирающего капитализм, Ленин показал, что оно может быть разрешено лишь в результате

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 136—137.

² Там же, стр. 322—323.

социалистической революции пролетариата, уничтожающей капиталистические производственные отношения и их основу — частную собственность на средства производства — и приводящей к установлению общественной социалистической собственности.

Ленин обосновал историческую необходимость и неизбежность победы общественной социалистической формы собственности, при которой только и могут нормально развиваться современные производительные силы. При капитализме, писал он, «все производства сливаются... в один общественный производительный процесс, а между тем каждое производство ведется отдельным капиталистом, завися от его произвола, отдавая общественные продукты в его частную собственность. Неужели же не ясно, что форма производства становится в непримиримое противоречие с формой присвоения? Неужели не очевидно, что последняя не может не приспособиться к первой, не может не сделаться тоже общественной, т. е. социалистической?»¹.

Выяснив сущность процесса обобществления труда как одной из основных предпосылок социалистической революции, зарождающейся в недрах капитализма, Ленин указал в своей работе также и на другую важную предпосылку социалистической революции, состоящую в росте, сплочении и организации рабочего класса — могильщика капитализма. Великая Октябрьская социалистическая революция в России, полная и окончательная победа социализма в СССР и переход к развернутому строительству коммунизма явились замечательным практическим подтверждением истинности марксистско-ленинского вывода о социалистической революции как единственном пути и способе разрешения основного противоречия капитализма — противоречия между общественным характером процесса производства и частнокапиталистическим присвоением.

Реакционная сущность либерального народничества со всей полнотой выявилась в его отношении к классовой борьбе русского пролетариата. Вместо того чтобы приветствовать эту борьбу и помогать рабочему движению, эти «социалисты» и «друзья народа» выражали недовольство рабочим движением, советовали царскому правительству принять против него необходимые меры

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 178.

и оградить русское общество, как писал Михайловский, «от повторения европейской борьбы».

Исходя из своих программных установок, руководствуясь субъективным методом объяснения общественных явлений, либеральные народники считали, что капитализм в России не имеет никаких перспектив развития. Пролетариат они рассматривали как социальную группу, которая по сравнению с крестьянством не имеет в России никакой будущности.

В своем отношении к пролетариату народники оказывались позади даже социалистов-утопистов домарковского периода. Если великие социалисты-утописты видели в пролетариате только страдающую массу и взывали о помощи ему, то либеральные народники обращались к царскому правительству с покорнейшими просьбами об устранении капитализма, а тем самым и пролетариата, об избавлении России от «школы озверения», как они именовали классовую борьбу, не понимая сущности и роли этого главного средства освобождения трудящихся.

Ленин разоблачил реакционную сущность либерального народничества также на примере его отношения к государству вообще и к русскому государству в особенности. Государство как политическая надстройка над экономическим базисом классово антагонистического общества независимо от того, к какому типу оно принадлежит и в какой форме выступает, всегда является диктатурой господствующего класса, орудием подавления эксплуатируемых им классов. Надклассовых или внеклассовых государств в антагонистических формациях не было и не может быть.

Однако господствующие эксплуататорские классы, будучи меньшинством, обычно скрывают и не могут не скрывать классовую природу государства, выдают и не могут не выдавать его за орган всенародный, обслуживающий якобы нужды всех членов общества. Подобный же ложный взгляд на государство проповедовали и народники. Либеральные народники 90-х годов имели в корне неправильный взгляд на государство и правительство как силу якобы надклассовую. Они не только отказались от революционной борьбы против помещичье-буржуазного государства, но и видели в нем орган реформ, способный усовершенствовать общественный строй, устранить из него нежелательные, не отвечающие «идеалам» «друзей народа» явления.

Вместо революционного изменения общества, основанного на эксплуатации человека человеком, либеральные народники стремились «усовершенствовать» его посредством реформ, причем орудие этих реформ, говорил Ленин, они видят «в органе, выросшем на почве этого современного общества и охраняющем интересы господствующих в нем классов, — в государстве. Они прямо считают его всемогущим и стоящим над всякими классами, ожидая от него не только «поддержки» трудящегося, но и создания настоящих, правильных порядков...»¹.

Вместо выяснения действительных революционных путей борьбы против помещичье-буржуазного государства либеральные народники преподносили на страницах своей печати антинаучные, лживые, враждебные интересам народа идеи о государстве как о внеклассовой, надклассовой силе. Говоря о государстве конца XIX века в России, «друзья народа» скрывали его истинную классовую природу, притупляли сознание народа и дезорганизовывали его, то есть фактически выступали проповедниками антинародной политики.

Разоблачая либеральных народников как реформистов и развивая марксистскую теорию государства, Ленин дал глубокий материалистический анализ экономических основ Русского государства, раскрыл его классовую природу. Он опроверг народнический взгляд на государство как на орудие охраны «экономически слабых от экономически сильных», показав, что государство как орган эксплуататорских классов и орудие их диктатуры при всех обстоятельствах выполняет функции охраны «экономически сильных».

Либеральные народники извращали также взгляды марксистов на роль личности и народных масс в истории. Михайловский заявлял, что марксизм, признавая объективную историческую необходимость общественного развития, тем самым якобы отрицает активную роль личности в истории. «...Один из любимых коньков субъективного философа, — писал Ленин, — идея о конфликте между детерминизмом и нравственностью, между исторической необходимостью и значением личности»².

Михайловский как субъективный идеалист разрешал этот вымышленный им конфликт в пользу признания аб-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 266.

² Там же, стр. 158.

солютной свободы воли человека. Он отрицал детерминизм, причинную обусловленность поведения людей и утверждал, что человек обладает абсолютной свободой воли, то есть что воля и поведение человека не зависят ни от каких материальных и социальных условий, а целиком определяются его сознанием.

Разоблачая порочность идеалистического решения Михайловским вопроса о свободе воли, Ленин показал, что с точки зрения исторического материализма ни о какой абсолютной свободе воли человека не может быть и речи. Согласно материалистическому пониманию истории, общественное бытие людей обуславливает их сознание. Сознание и поведение людей вторичны по отношению к их общественному бытию, способу производства. Сознание, воля и поведение людей определяются общественным бытием, теми общественными отношениями, в которых люди живут и продуктом которых они являются, то есть сознание и воля детерминированы, причинно обусловлены. Поэтому для уяснения действительной сущности человека необходимо прежде всего изучить те конкретно-исторические общественные отношения, в условиях которых он живет и действует. «...Социолог-материалист, — отмечал В. И. Ленин, — делающий предметом своего изучения определенные общественные отношения людей, тем самым уже изучает и реальных *личностей*, из действий которых и слагаются эти отношения. Социолог-субъективист, начиная свое рассуждение якобы с «живых личностей», на самом деле начинает с того, что вкладывает в эти личности такие «помыслы и чувства», которые он считает рациональными (потому что, изолируя своих «личностей» от конкретной общественной обстановки, он тем самым отнял у себя возможность изучить *действительные* их помыслы и чувства), т. е. «начинает с утопии»...»¹

Народники как субъективные идеалисты-метафизики, рассматривая личность вне конкретной исторической обстановки, вне общественных отношений, фактически имели дело не с действительной личностью, а с некоей абстракцией личности. Они не могли понять ни реальной личности, ни той конкретно-исторической общественной среды, в которой личность живет и действует и которой определяются ее сознание и воля. Марксизм впервые

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 424.

дал строго научное, материалистическое обоснование роли личности в истории и раскрыл те материальные и социальные условия, при которых личность может оказывать серьезное влияние на ход общественного развития.

«Идея детерминизма, — писал В. И. Ленин, — устанавливая необходимость человеческих поступков, отвергая вздорную побасенку о свободе воли, нимало не уничтожает ни разума, ни совести человека, ни оценки его действий. Совсем напротив, только при детерминистическом взгляде и возможна строгая и правильная оценка, а не сваливание чего угодно на свободную волю. Равным образом и идея исторической необходимости ничуть не подрывает роли личности в истории: история вся складывается именно из действий личностей, представляющих из себя несомненно деятелей»¹.

Ленин отбросил метафизически поставленный народниками вопрос о конфликте между исторической необходимостью и активной ролью личности в истории и показал, что признание объективной необходимости общественно-исторического процесса и признание роли личности в истории вполне совместимы. Более того, только на основе знаний объективной закономерности развития общества и возможно правильное решение вопроса о роли личности.

Марксисты признают роль личности в истории, для них этот вопрос не ставится так, как его ставил метафизик Михайловский: или признание исторической необходимости, или признание роли личности; или признание абсолютной свободы личности, или взгляд на личность как на марионетку истории, неспособную влиять на ход общественного развития. «Действительный вопрос, — писал Ленин, — возникающий при оценке общественной деятельности личности, состоит в том, при каких условиях этой деятельности обеспечен успех? в чем состоят гарантии того, что деятельность эта не останется одиноким актом, тонущим в море актов противоположных?»²

Этот действительно заслуживающий внимания вопрос исчерпывающе разрешен классиками марксизма-ленинизма, впервые научно определившими роль народных масс, классов, партий и личности в истории. Согласно мате-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 159.

² Там же.

риалистическому пониманию истории, общество представляет собой естественноисторический закономерный процесс возникновения, развития и революционной смены социально-экономических формаций. Основой общественной жизни служит материальное производство, а производители материальных благ являются главной движущей силой развития общества.

Народники же, именовавшие себя друзьями народа, сбрасывали со счетов народ как решающую силу истории. Они утверждали, что историю делают не массы, не классы, а «герои», отдельные выдающиеся, критически мыслящие личности. Эти личности, по мнению народников, являются двигателями и творцами исторического процесса. Что же касается народа, то есть рабочих и крестьян, то, по мнению субъективных социологов, — это «толпа», сырой материал, из которого критически мыслящие личности могут творить все, что отвечает их идеалам, и направлять туда, куда им заблагорассудится. Таким образом, народники принижали роль народных масс в истории и проповедовали идеалистическую теорию культа личности. «Друзья народа» смотрели на народ свысока, видели в нем в лучшем случае подсобную силу, которую личность может использовать в своих целях.

Согласно теории народников, выдающиеся личности формулируют те или иные идеалы общественного устройства и в соответствии с ними ведут за собой массу, используя ее как слепое орудие реализации своих целей, как силу, с помощью которой они проводят в жизнь то, что им желательно, и таким образом определяют ход истории и формы общественного строя.

Из этой идеалистической, от начала до конца ложной теории активных героев и слепо идущей за ними толпы вытекала заранее обреченная на провал, наносившая огромный вред революционному движению тактика индивидуального террора, применявшаяся народовольцами, а позже социалистами-революционерами.

Ленин подверг всесторонней критике эту порочную идеалистическую и метафизическую теорию народников, столь же далекую от подлинной науки, сколь далеки были интересы, выражаемые народнической программой, от подлинных интересов народа.

Марксистско-ленинское решение вопроса о роли личности в истории в корне противоположно народническому.

Марксисты, признавая народ, производителей материальных благ, главной движущей силой истории, установили, что значение и роль любой данной выдающейся личности зависят от того, насколько она связана с народными массами и выражает в своей деятельности, идеях и теориях их интересы и волю. История общества, за исключением первобытнообщинного строя, есть история классово-борьбы. Поэтому в определении роли той или иной выдающейся личности марксисты исходят прежде всего из характеристики места и исторического значения того общественного класса, к которому личность принадлежит и интересы которого в своей деятельности выражает.

В каждый данный исторический период главная роль принадлежит классам, борющимся за победу нового, прогрессивного способа производства и передового общественного строя. Поэтому успех того или иного общественного деятеля, а следовательно, и степень его влияния на ход истории зависят прежде всего от места и роли в обществе представляемого им класса. Наибольший успех обеспечен историей тому общественному деятелю, который выражает интересы и волю передового, прогрессивного класса, сосредоточивает свою деятельность на созидании необходимых условий для победы нового, прогрессивного над старым, реакционным.

История общества свидетельствует, что истинно великие общественные деятели выдвигаются обычно передовыми общественными классами и группами. Политический деятель, возглавляющий партию, которая выражает интересы и волю передового, прогрессивного класса, может играть и играет в общественном развитии великую роль. Опираясь на объективные законы развития общества и направляя деятельность партии и класса в соответствии с этими законами, сплачивая и организуя класс на борьбу за новое, прогрессивное против старого, реакционного, выдающаяся личность может видоизменять ход событий, ускорять поступательное движение истории.

Замечательной иллюстрацией могучего воздействия великих людей на ход истории является деятельность В. И. Ленина. Ленин дал образцы гениального проникновения в закономерности общественного развития, образцы предвидения направления и исхода поворотных

событий мировой истории, образцы практической работы по организации, сплочению и возвышению пролетариата, по руководству его классовой борьбой за коммунизм. Сила воздействия гения Ленина на ход всемирной истории огромна, она обусловлена исторически передовой ролью и силой представляемого им пролетариата, организованностью и сплоченностью созданной им Коммунистической партии, ее неразрывной связью с творцами истории — народными массами.

Решая вопрос о роли субъективного фактора в истории применительно к деятельности русских марксистов 90-х годов XIX века, Ленин пришел к выводу, что марксисты смогут ускорить ход истории только при условии, если они объединятся в партию, свяжутся с широкими народными массами и будут содействовать их революционной борьбе. Создание последовательно революционной партии рабочего класса, соединение социализма с рабочим движением в России, содействие классовой борьбе рабочих и крестьян и руководство ею — вот тот единственный путь деятельности, указывал Ленин, на котором марксистам обеспечен успех.

Завершая идейный разгром народничества, Ленин призвал русских революционных марксистов развивать дальше теорию Маркса, творчески применять ее к исследованию закономерностей экономического и политического развития России. Русские марксисты, говорил Ленин, должны изучить все формы и проявления классовых противоречий, дать цельную картину экономических и политических отношений России, наметить путь борьбы и определить средства, с помощью которых русский рабочий класс сможет навсегда покончить с системой эксплуатации человека человеком. Чтобы теория марксизма смогла выполнить свое назначение и стать руководством в классовой борьбе русского пролетариата, необходимо, подчеркивал Ленин, разрабатывать ее дальше на основе данных российской действительности.

«Эта теория, — писал он, — основанная на детальном и подробном изучении русской истории и действительности, должна дать ответ на запросы пролетариата, — и если она будет удовлетворять научным требованиям, то всякое пробуждение протестующей мысли пролетариата неизбежно будет приводить эту мысль в русло социал-демократизма. Чем дальше будет подвигаться вперед выработка этой теории, тем быстрее будет

расти социал-демократизм, так как самые хитроумные оберегатели современных порядков не в силах помешать пробуждению мысли пролетариата, не в силах потому, что самые эти порядки необходимо и неизбежно влекут за собой все сильнейшую экспроприацию производителей, все больший рост пролетариата и резервной его армии — и это наряду с прогрессом общественного богатства, с громадным ростом производительных сил и обобществлением труда капитализмом. Как ни много осталось еще сделать для выработки такой теории, но поручкой за то, что социалисты исполняют эту работу, служит распространение среди них материализма, единственно научного метода, требующего, чтобы всякая программа была точной формулировкой действительного процесса...»¹

Указав на огромное значение теоретической работы русских марксистов, на творческий характер марксистской теории и ее неизмеримо большую роль в революционной борьбе пролетариата, В. И. Ленин в то же время развил в своей работе одно из коренных положений марксизма — положение о единстве теории и практики, о решающей и определяющей роли революционной практики. Как ни важна теоретическая работа русских марксистов, говорил Ленин, однако она не может быть поставлена на первое место перед работой практической. Практическая работа не может откладываться до окончания работы теоретической. Задача марксистов, идейных руководителей пролетариата, заключается в том, чтобы неуклонно стремиться к установлению тесной, неразрывной связи марксистской теории с революционной практикой, памятуя, что «нельзя быть идейным руководителем без вышеуказанной теоретической работы, как нельзя быть им без того, чтобы направлять эту работу по запросам дела, без того, чтобы пропагандировать результаты этой теории среди рабочих и помогать их организации»².

Ленин подчеркивал, что только глубокое понимание необходимости связи теории с практикой и последовательное применение этого принципа на деле, в процессе руководства классовой борьбой пролетариата может предохранить марксистов как от опасности превраще-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 307—308.

² Там же, стр. 309.

ния революционной теории в догму, так и от опасности сектантства, отрыва от народных масс. «Не может быть догматизма там, — писал Ленин, — где верховным и единственным критерием доктрины ставится — соответствие ее с действительным процессом общественно-экономического развития; не может быть сектаторства, когда задача сводится к содействию организации пролетариата, когда, следовательно, роль «интеллигенции» сводится к тому, чтобы сделать ненужными особых, интеллигентных руководителей»¹.

Творчески применяя марксизм к исследованию экономического и политического развития России, Ленин установил, что «Россия представляет из себя буржуазное общество, выросшее из крепостного уклада... политическая его форма есть классовое государство... единственный путь к прекращению эксплуатации трудящегося состоит в классовой борьбе пролетариата...»².

На основе глубокого, всестороннего марксистского анализа экономики, соотношения классовых сил и классовой борьбы в России последней четверти XIX века Ленин пришел к неопровержимому выводу, что русский рабочий класс из всех классов русского общества является единственным последовательно революционным классом и естественным представителем всего трудящегося и эксплуатируемого населения страны.

Определяя историческую роль русского рабочего класса, Ленин отметил, что именно он является тем классом, которому принадлежит будущее, тем классом, который возглавит борьбу трудящихся России как против царизма и остатков крепостничества, так и против буржуазии и капитализма. Ленин доказал, что «никаких других общественно-экономических отношений кроме буржуазных и отживающих крепостнических в России не было и нет... поэтому не может быть и иного пути к социализму, как через рабочее движение»³. Вот почему необходимо, подчеркивал он, «чтобы всякий, кто не хочет быть **ВОЛЬНЫМ** или **НЕВОЛЬНЫМ** приспешником буржуазии, становился на сторону пролетариата»⁴.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 309.

² Там же, стр. 276.

³ Там же, стр. 296.

⁴ Там же, стр. 306.

Обосновывая передовую, ведущую роль русского рабочего класса в революционном движении, Ленин в книге «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» развил мысль о крестьянстве как естественном союзнике рабочего класса и впервые выдвинул идею революционного союза рабочих и крестьян как главного средства свержения царизма, помещиков, буржуазии.

В. И. Ленин, исходя из особенностей экономического и политического развития России и обострявшейся в стране классовой борьбы, поставил ряд важнейших практических задач, за решение которых должны были немедленно взяться русские марксисты. Он указал, что политическая деятельность революционных марксистов должна быть сосредоточена на том, чтобы «содействовать развитию и организации рабочего движения в России, преобразованию его из теперешнего состояния разрозненных, лишенных руководящей идеи попыток протеста, «бунтов» и стачек в организованную борьбу **ВСЕГО** русского рабочего **КЛАССА**, направленную против буржуазного режима и стремящуюся к экспроприации экспроприаторов, к уничтожению тех общественных порядков, которые основаны на угнетении трудящегося»¹.

Переход рабочего движения России от зачаточных форм классовой борьбы к развитой классовой борьбе всего рабочего класса, к политической борьбе в общероссийском масштабе мог произойти только в результате внесения в рабочее движение идей научного социализма, в результате соединения социализма с рабочим движением. Соединить социализм с рабочим движением могла только революционная марксистская партия рабочего класса. Поэтому Ленин уже в 1894 году поставил перед немногочисленными в то время марксистами России главную, первоочередную задачу—создание из существовавших разрозненных марксистских кружков единой революционной рабочей партии.

Выдвинув перед марксистами эту центральную задачу, Ленин сам немедленно взялся за ее практическое решение и уже в 1895 году объединил все марксистские кружки Петербурга в «Союз борьбы за освобождение рабочего класса», который явился зачатком революци-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 309—310.

онной марксистской партии в России, опирающейся на рабочее движение, зачатком партии нового типа, Коммунистической партии.

В работе «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» В. И. Ленин подверг критике идеализм и метафизику не только в социологии, но и в области естествознания и психологии.

Он говорил, что в естествознании метафизика и идеализм проявлялись прежде всего в том, что вместо изучения фактов и раскрытия их реальных материальных связей естествоиспытатели конструировали общие надуманные теории и схемы и пытались подогнать под них как предметы и явления природы, так и их взаимосвязи. «Метафизик-химик, не умея еще исследовать фактически химических процессов, — писал Ленин, — сочинял теорию о том, что такое за сила химическое сродство? Метафизик-биолог толковал о том, что такое жизнь и жизненная сила? Метафизик-психолог рассуждал о том, что такое душа? Нелеп тут был уже прием. Нельзя рассуждать о душе, не объяснив в частности психических процессов: прогресс тут должен состоять именно в том, чтобы бросить общие теории и философские построения о том, что такое душа, и суметь поставить на научную почву изучение фактов, характеризующих те или другие психические процессы»¹.

Таким образом, уже в своей первой крупной работе Ленин обратил внимание на область естественных наук.

Книга В. И. Ленина «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» находится на службе у революционного пролетариата и его партии с 1894 года. Этот труд Ленина, содержащий богатейший идейно-теоретический материал по вопросам марксистско-ленинской философии, политической экономии и теории социализма, и в наши дни служит великому делу вооружения многомиллионных кадров борцов за коммунизм бессмертными идеями ленинизма, классическим ленинским методом разоблачения и критики противников научного коммунизма.

Произведение В. И. Ленина «Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов?» знаменовало начало ленинского этапа в развитии диалектического и исторического материализма.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 141—142.

Следующим звеном ленинского этапа в марксистской философии является произведение В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» — классический образец защиты и развития диалектического материализма, критики буржуазной философии и философского ревизионизма.

**В. И. Ленин.
«Материализм
и эмпириокритицизм»**

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин разгромил широко распространенную в начале эпохи империализма разновидность идеалистической философии — эмпириокритицизм, дал диалектико-материалистическое обобщение открытий естествознания на рубеже XIX—XX веков, отстоял и развил диалектический материализм. На заре новой исторической эпохи В. И. Ленин вооружил марксистские партии могучим методологическим, философским оружием борьбы против различных форм современной буржуазной идеологии и ревизионизма.

В произведении «Материализм и эмпириокритицизм», вышедшем в свет в мае 1909 года, В. И. Ленин ответил на все коренные философские вопросы, выдвинутые классовой борьбой российского пролетариата начала эпохи империализма и новейшей революцией в естествознании.

В период реакции после поражения революции 1905 года самодержавие встало на путь мести народу. Оно обрушило на объединения рабочих и социал-демократическую партию массовые репрессии, громило партийные и профессиональные организации, направляло в ссылку, заключало в тюрьмы и предавало казни революционеров.

Контрреволюция, от черносотенцев до кадетов, выступив в качестве союзника царизма, развернула идеологическое наступление на демократию вообще и революционную социал-демократию в особенности. Пытаясь идейно разоружить рабочий класс, вытравить из его сознания революционные идеи и традиции, контрреволюция всячески умаляла значение революции 1905 года и изображала ее как «стихию безумия».

Наступая на идеологическом фронте классовой борьбы, объединенная контрреволюция стремилась подорвать философскую основу марксизма — диалектический материализм.

В этот период наиболее откровенно проявилась

контрреволюционная сущность русской либеральной буржуазии и ее интеллигенции. Буржуазная интеллигенция встала на путь идеологического разоружения широких масс народа, стремясь посеять в них дух уныния и отречения от революционных традиций. Она развернула пропаганду всякого рода идеалистических и религиозных воззрений.

Идеологи либеральной буржуазии — П. Б. Струве, М. О. Гершензон и др. — выпустили в свет в 1909 году сборник статей под названием «Вехи». Охарактеризовав этот сборник как энциклопедию либерального ренегатства, В. И. Ленин писал, что «Вехи» — это «крупнейшие вехи на пути *полнейшего разрыва* русского кадетизма и русского либерализма вообще с русским освободительным движением, со всеми его основными задачами, со всеми его коренными традициями»¹.

Выражая контрреволюционные настроения либеральной буржуазии, веховцы боролись против революционной демократии и социализма, марксизма и атеизма. Они объявили войну материализму, усиленно пропагандировали различные религиозно-мистические идеи и воззрения вроде «богоискательства». Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус и другие буржуазные литераторы занимались поисками бога, пытались обосновать новое христианство — вариант религиозного мировоззрения, которое явилось бы, по их мнению, синтезом современного знания и религиозной веры.

Возросшему в народе благодаря революции чувству коллективизма веховцы противопоставляли буржуазный индивидуализм, превозносили эгоизм как ту якобы великую силу, которая делает человека носителем божьего дела на земле.

В произведениях упаднической «художественной» литературы все чаще фигурировали персонажи, не признававшие существования объективной реальности, отождествлявшие свою жизнь с потоком ощущений, субъективных переживаний.

Выполняя социальный заказ самодержавия и объединенной контрреволюции, веховцы стремились идейно разоружить рабочий класс и его авангард — марксистскую партию.

Характеризуя обстановку периода реакции (1908—

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 19, стр. 168.

1910 гг.), В. И. Ленин подчеркивал, что для пролетариата в эти годы «выдвинулась на очередь дня *элементарная* задача отстоять свою, пролетарскую, партию, враждебную и реакции, и контрреволюционному либерализму. Эта задача не легка, потому что именно на пролетариат обрушилась вся тяжесть экономических и политических преследований, вся ненависть либералов за вырванное у них социал-демократией руководство массами в революции»¹.

Российская социал-демократическая партия в период реакции переживала организационный и идейно-политический кризис. Под ударами бешено наступавшей объединенной контрреволюции из обеих фракций партии, особенно из меньшевистской, началось бегство интеллигентов — мелкобуржуазных попутчиков рабочего движения. Эти люди, в большинстве своем вступившие в партию в надежде на близкое торжество буржуазно-демократической революции, в условиях контрреволюционных будней оказались неспособными бороться за революционные цели пролетариата. Одна часть попутчиков, не выдержав атак контрреволюционных сил и трудностей отступления, начала покидать партийные ряды, другая часть пошла по пути ликвидации партии как революционной организации и ревизии ее философии — диалектического материализма.

Меньшевики выступили в качестве откровенных ликвидаторов. Они настаивали на легализации партии во что бы то ни стало, даже ценою отказа от принципов марксизма и ликвидации ее нелегальных организаций. В большевистской фракции образовалась небольшая группа так называемых отзовистов, требовавших отъезда социал-демократов из III Государственной думы и выступивших против использования партией легальных возможностей вообще. Отзовисты навязывали партии левосектантскую тактику ухода целиком в подполье — тактику, чреватую изоляцией партии от масс трудящихся, превращение ее в секту, что также вело к ликвидации партии.

В. И. Ленин назвал отзовистов меньшевиками назнанку, ликвидаторами партии слева. В борьбе с ликвидаторами партии справа и слева, с меньшевиками и отзовистами, он разработал тактику сочетания пар-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 19, стр. 372.

тием нелегальной и легальной работы, перенесения центра тяжести в ее деятельности на укрепление нелегальных партийных организаций. Ленин учил, что только при сохранении нелегальной партийной организации могут быть правильно поставлены работа среди масс, использование полулегальных и легальных организаций без какого бы то ни было принижения классовых целей и принципов революционной социал-демократии.

Положение в партии особенно обострилось и усложнилось в 1908 году: к организационно-политическому кризису в ее рядах добавились идейные шатания. В среде меньшевиков и отзовистов активизировались литераторы, вставшие на путь ревизии философии марксизма. В 1908 году, менее чем за полгода, отмечал В. И. Ленин, вышло в свет четыре книги ревизионистов с нападками на диалектический материализм. К ним относятся: «Очерки по философии марксизма» — сборник статей Базарова, Богданова, Луначарского, Бермана, Гельфонда, Юшкевича, Суворова; книги Юшкевича «Материализм и критический реализм», Бермана «Диалектика в свете современной теории познания», Валентинова «Философские построения марксизма».

Идейным источником ревизии диалектического материализма для этих литераторов явился эмпириокритицизм, или махизм, прикрытый флагом беспартийности, субъективный идеализм, представляющий собой второй этап в истории широкого течения буржуазной идеалистической философии — позитивизма.

Позитивизм (лат. *positivus* — положительный) основан французским философом Огюстом Контом (1798—1857). Согласно учению Конта, место всей прежней философии с ее двумя направлениями — материализмом и идеализмом, — решавшей вопрос об отношении сознания к материи, стремившейся к объяснению причин явлений и к раскрытию их сущности, должна занять «позитивная философия», исключая все эти и подобные им коренные философские вопросы и ставящая своей целью лишь описание внешнего облика идеалистически трактуемых явлений. «Позитивистская философия» — это субъективно-идеалистическая философия; описываемые явления ею характеризуются как лишенные объективного содержания чувственные переживания человека.

Одним из основоположников эмпириокритицизма, или махизма, с его претензией обойти решение коренного вопроса философии, превзойти материализм и идеализм, стать выше этих двух партий в философии был работавший в Швейцарии немецкий философ Рихард Авенариус (1843—1896). В своем сочинении «Философия как мышление о мире сообразно принципу наименьшей меры сил», которое относится к 1876 году, Авенариус выступил с критикой материализма. Другим основателем эмпириокритицизма был австрийский физик и философ Эрнст Мах (1838—1916). В книге «Анализ ощущений и отношение физического к психическому», вышедшей в свет в 1886 году, он противопоставил материалистической теории познания естествоиспытателей идеалистическую.

Авенариус и Мах реставрировали берклианско-юмистскую разновидность субъективного идеализма и агностицизма и, облекая ее в новую терминологию, выдавали за свою оригинальную философию, якобы преодолевшую «крайности» материализма и идеализма. Эмпириокритики отрицали существование материи и доказывали, будто ощущения являются единственной реальностью, составными элементами мира. Согласно эмпириокритицизму, мир есть комплекс взаимосвязанных между собой элементов, ощущений, цветов, звуков, давлений, пространств. Человек — часть этого комплекса. Он состоит из ощущений, но связанных особым образом. В силу этого человек специфически реагирует на другие ощущения и их комплексы.

Центральное понятие своей философии — опыт — эмпириокритики трактуют идеалистически, очищают его от всего объективного содержания. Опыт для них — описание человеком своих ощущений, чувственных переживаний как единственной реальности. В идеалистически понимаемом махистами опыте как потоке переживаний человека всегда даны вместе, существуют якобы в нерасторжимой связи, или в так называемой принципиальной координации, «Я» (индивид) и окружающая его среда. Эти различные неразрывные комплексы ощущений, согласно эмпириокритицизму, находятся не в причинной связи, а в функциональной зависимости. Поэтому о «Я» и «среде», о «среде» и «Я» нельзя говорить как о первичном и вторичном или как о причине и следствии; можно лишь утверждать, что с изменением

одного из двух этих взаимосвязанных комплексов ощущений необходимо изменяется и другой. Эмпириокритики учением о принципиальной координации данных в опыте «Я» и «среды» и их функциональной зависимости пытались опровергнуть материализм и одновременно отвести от себя обвинение в субъективном идеализме, представить свою философию как надпартийную, не материалистическую и не идеалистическую.

Согласно теории познания эмпириокритицизма, познание действительности сводится к описанию данной в опыте индивида связи между ощущениями и их комплексами.

Эмпириокритики отождествляли находимое в опыте физическое и психическое, фактически растворяли первое во втором. Различие между физическим и психическим с точки зрения теории познания эмпириокритицизма условно и зависит лишь от того, в какой связи изучаются данные в опыте индивида элементы всего существующего, ощущения и их комплексы. Мах иллюстрирует различие между физическим и психическим на примере таких наук, как физика и психология. Физика исследует зависимость элементов (ощущений) окружающей среды от других ее элементов; психология описывает изменения элементов (ощущений) окружающей среды в зависимости от нервной системы человека. В первом случае предмет исследования относится к области физического, во втором — к области психического.

Поскольку единственно реальной действительностью махисты считают так называемый чистый опыт индивида и находимые в нем ощущения и их комплексы, то и цель познания они видят исключительно в описании связи ощущений и их комплексов, то есть в описании чередования элементов сознания индивида. Утверждая, что в действительности нет ни причин, ни следствий, а есть лишь функциональная зависимость данных в опыте индивида чувственных переживаний, махисты задачу познания видят в описании данных опыта, а не в их объяснении, призывают не ставить перед собой вопроса «почему?», а ограничиваться вопросом «как?».

Руководящим принципом своей теории познания и критерием истины махисты объявили принцип «экономии мышления», требования которого сводятся к тому, чтобы максимально экономно описывать познаваемое.

Руководствуясь этим субъективно-идеалистическим гносеологическим принципом, махисты сводят задачи науки лишь к описанию видимого, слышимого, осязаемого, обоняемого и других ощущений и их комплексов; они выступают против оперирования категориями «материальное» и «духовное», «первичное» и «вторичное», «сущность и явление», «причина и следствие», считая их противоречащими принципу «экономии мышления».

Рекламируя принцип «экономии мышления» среди представителей частных наук, махисты стремились навязать свою идеалистическую и агностическую теорию познания естествоиспытателям и социологам, отвлечь их от пользования философскими, мировоззренческими категориями в познавательном процессе, привить им позитивистский описательный подход к действительности и к ее познанию.

Руководствуйтесь принципом экономии мышления, говорили махисты представителям частных наук; описывайте факты, находимые в опыте, и их связи друг с другом, но экономьте мышление, избегайте даже малейших попыток решать вопрос о том, материальны они или идеальны, первичны или вторичны, внешни или внутренни. Махистский позитивистский принцип «экономии мышления» запрещает, таким образом, пользоваться в процессе познания основными философскими, мировоззренческими категориями.

В конце XIX века, с наступлением эпохи империализма, махизм стал распространяться в среде естествоиспытателей Западной Европы, а в начале XX века проникать и в ряды западноевропейской и российской социал-демократии.

В выпущенном в 1908 году сборнике «Очерки по философии марксизма» ревизионисты, продолжавшие именовать себя марксистами, подвергли ревизии почти все принципы марксистской философии.

В. И. Ленин отмечал, что влияние эмпириокритицизма в рядах российской социал-демократии проявилось в «махистском поветрии» среди марксистов, в ревизии философии марксизма мелкобуржуазными «попутчиками» рабочего движения, не прошедшими необходимой школы классовой борьбы, марксистски не подготовленными интеллигентами.

В годы реакции в России фактически образовались

две группы махистов. Одна из них состояла из открытых, прямых противников марксизма во главе с лидером эсеров В. Черновым; другая, возглавляемая А. Богдановым, входившим в большевистскую фракцию РСДРП, проводила подрывную деятельность под флагом марксизма, пытаясь подменить философию марксизма реакционной философией махизма. К этой группе махистов принадлежали и фактически сомкнувшиеся с «богомольной реакцией» так называемые богостроители (Луначарский и др.), которые, ревизуя философию марксизма, изображали ее как религиозную философию, придавали научному социализму характер религиозного верования.

Махисты этой группы, спекулируя своей принадлежностью к социал-демократии, продолжали, как это вообще типично для ревизионистов, выдавать себя за марксистов. Естественно, они могли нанести неизмеримо больший ущерб общепролетарскому делу по сравнению с явными противниками марксизма.

Анализируя обстановку на идеологическом фронте в период реакции и обращая особое внимание на деятельность махистов — ревизионистов в России, В. И. Ленин писал: «Все более тонкая фальсификация марксизма, все более тонкие подделки антиматериалистических учений под марксизм, — вот чем характеризуется современный ревизионизм и в политической экономии, и в вопросах тактики, и в философии вообще, как в гносеологии, так и в социологии»¹.

В. И. Ленин подчеркивал, что в данных исторических условиях нет ничего важнее, как сплочение всех марксистов для отстаивания философских основ марксизма, искажаемых с самых противоположных сторон путем распространения буржуазного влияния на разных «попутчиков» марксизма.

Задача преодоления «махистского поветрия» среди русских марксистов фактически выдвинулась и как задача всей международной социал-демократии. Однако, погрязшие в болоте оппортунизма, скатившиеся на путь ревизионизма, теоретики и вожди II Интернационала Каутский и другие не вели борьбы с махизмом. Более того, они постепенно превращали центральный орган

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 351.

германской социал-демократии «Die Neue Zeit» («Новое время») в орган пропаганды махизма.

В России в рядах меньшевистской фракции социал-демократической партии против махизма выступил Г. В. Плеханов, который как философ, несомненно, был неизмеримо выше всех теоретиков и лидеров II Интернационала. Но Плеханов не критиковал махизм в полную силу своего таланта, не вел решительной всесторонней борьбы с ним.

Г. В. Плеханов ограничился несколькими статьями, которые были направлены главным образом против Богданова.

Известно, что в эпоху империализма буржуазные философы сосредоточили свои усилия на том, чтобы внедрить идеалистическую теорию познания в ряды естествоиспытателей. С этой целью они широко использовали гносеологические выводы «физического» идеализма — образовавшейся в конце XIX века идеалистической школы в физике. Махисты были тесно связаны с этой школой и преподносили свою философию в качестве философии современного естествознания. Вот почему нельзя было успешно бороться с махизмом, не показав, что махизм, как субъективно-идеалистическая философия, враждебен современному естествознанию и связан лишь с одной отраслью естествознания — физикой, а в физике — со школой «физического» идеализма, представленной Пуанкаре, Пирсоном, Дюгемом и др. Однако Плеханов даже не попытался дать марксистский ответ на философские вопросы, выдвинутые новейшей революцией в физике, он обошел и связь махизма с «физическим» идеализмом. Но разбирать махизм, говорит Ленин, игнорируя эту связь, как это делал Плеханов, — значит издеваться над духом диалектического материализма.

Плеханов и не мог по-настоящему бороться с махизмом, потому что с начала XX века он все глубже увязал в меньшевистском болоте оппортунизма, все чаще допуская ошибки и в решении философских вопросов.

Г. В. Плеханов солидаризировался, например, с махистами по вопросу об определении понятия опыта, по-кантиански характеризовал ощущения как иероглифы, иначе говоря, он отступал от марксистской теории отражения.

История свидетельствует, что в рядах международной социал-демократии, кроме ленинцев, не было теоретиков, способных правильно, диалектико-материалистически решить коренные философские проблемы, выдвинутые в начале эпохи империализма классовой борьбой пролетариата и развитием новейшего естествознания.

Только большевики во главе с В. И. Лениным, написавшим в 1908 году книгу «Материализм и эмпириокритицизм», оставаясь последовательно верными революционному марксизму в философии, политике, стратегии и тактике, не только отстаивали диалектический материализм — философскую основу марксизма — в борьбе с ревизионистами, но и развили его дальше в новых исторических условиях классовой борьбы пролетариата и развития науки.

Критика теории познания эмпириокритицизма. Эмпириокритицизм, или махизм, является утонченным, завуалированным субъективным идеализмом, классовые и гносеологические корни которого затушевывались махистами. Мах, Авенариус и их сторонники преподносили махизм, во-первых, как новую, оригинальную философию, как философию новейшего естествознания; во-вторых, как философию «беспартийную», свободную от «крайностей» материализма и идеализма и возвышающуюся якобы над ними; в-третьих, русские последователи Маха и Авенариуса, ревизионисты, например Богданов, подменяя диалектический материализм своим вариантом махизма — эмпириомонизмом, выдавал последний даже за дальнейшее развитие философии марксизма.

Необходимо было раскрыть истинно реакционное, субъективно-идеалистическое существо махизма, покончить с подобными мифами, создавшимися вокруг махизма, и разгромить его многочисленные разновидности. Для этого Ленину пришлось проделать огромную научно-исследовательскую работу, подвергнуть анализу множество книг по вопросам философии и современного естествознания.

В книге «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин опроверг прежде всего тезис эмпириокритиков о новизне и оригинальности их философии; он показал, что основы своей философии Мах и Авенариус заимствовали из сочинений английского философа

XVIII века субъективного идеалиста епископа Джорджа Беркли, в которых реально существующим считается только то, что дано в восприятиях человека: быть, существовать, утверждается в них, — значит быть воспринятым. Все вещи и явления Беркли рассматривал как различные комбинации ощущений, т. е. не признавал их объективного существования. Он открыто выступал против материализма, отрицал существование материи, проповедовал реакционные, субъективно-идеалистические по существу религиозные воззрения на мир.

Махисты источником знаний считают опыт, «очищенный» от объективной реальности, данной в ощущениях человека. Опыт махистами трактуется идеалистически: он сводится у них к описанию ощущений, переживаний человека как единственной в мире реальности. Следовательно, махисты, как и Беркли, признают в качестве источника знаний ощущения, они так же, как и он, отрицают существование объективного источника ощущений, объективной реальности физического мира. Все предметы и явления махисты характеризуют как комплексы ощущений, «растворяют», таким образом, весь мир в ощущениях.

В. И. Ленин, анализируя философию махизма, доказал, что ничего принципиально нового по сравнению с берклианством она не содержит. Новыми в махизме являются лишь многочисленные термины, которыми махисты пытались прикрыть субъективный идеализм и агностицизм своей философии. Мах выступил с учением об элементах (ощущениях), составляющих мир, Авенариус — с теориями «принципиальной координации» «Я» и «среды» и «интроекции». В. И. Ленин, разоблачая эту терминологическую тарабарщину, охарактеризовал ее как средство, с помощью которого Мах и Авенариус заматают следы своего субъективного идеализма, той вопиющей эклектики и путаницы, которая царит среди махистов по проблемам материи и сознания.

Так, Мах утверждал, что в опыте человеку даны «элементы», которые сами по себе являются нейтральными: ни физическими, ни психическими. В зависимости же от той связи, в какой человек описывает их в опыте, элементы выступают то как психические — ощущения, то как физические — физические объекты. Если, например, естествоиспытатель рассматривает цвет предмета

в зависимости от освещающего его источника света, тогда цвет представляет собой физический объект; если же при рассмотрении цвета естествоиспытатель фиксирует внимание на зависимости цвета от сетчатки глаза человека, тогда цвет выступает как психологический объект — ощущение.

Раскрывая суть этого «учения» об «элементах» мира, Ленин показал, что Мах называет элементами то, что Беркли открыто называл ощущениями. Мах не признает объективного существования физических тел. Психическая или физическая природа предмета или явления, по философии Маха, всецело зависит от сознания человека, от той связи, в которой человек этот предмет или явление рассматривает. Теория познания Маха субъективно-идеалистическая, он идет в ней не от внешнего мира к ощущениям человека, а от ощущений человека к внешнему миру.

Ставя действительное соотношение материи и сознания на голову, говоря о вещах как комплексах элементов, т. е. ощущений, махисты растворяют, таким образом, весь мир в ощущениях субъекта. Ощущение махистами «принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира, — не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за «единственно существующее»»¹.

Пытаясь представить махизм в качестве философии, якобы свободной от «крайностей» материализма и идеализма, Авенариус создает теорию «принципиальной координации», т. е. соотносительной, неразрывной связи «Я» и «среды»... Этим он стремился показать, что махисты выступают не только против материалистов, признающих объективное, независимое от сознания существование материи, среды до появления «Я», но и против субъективных идеалистов, признающих существование субъекта, «Я» до среды, вне связи с нею. Авенариус утверждает, что наше «Я» и «среда» всегда находятся вместе, друг без друга не существуют.

По Авенариусу, «среда» — это совокупность комплексов ощущений, поэтому признание постоянно существующего «Я», субъекта, носителя этих комплексов ощущений, для махистов обязательно. Настаивать, говорит

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 46.

Ленин, на неразрывной связи «Я» и «среды» «обязательно для эмпириокритика в целях спасения основ его философии, ощущений и их комплексов»¹.

Раскрывая идеалистическое существо теории «принципиальной координации», «Я» и «среды», Ленин обнажил обскурантизм Авенариуса, отрицание им аксиомы науки о том, что природа существовала до человека, что ощущения человека, его сознание вторичны и являются продуктом исторического развития природы.

Попыткой спасти основы махистской философии является и так называемая теория «интроекции», в которой Авенариус возражает против учения материалистов об ощущении и мысли как функциях нервной системы и мозга. Придерживаться подобной точки зрения, говорит Авенариус, — значит совершать недопустимую интроекцию (вкладывание) ощущений и мыслей в нервную систему и мозг, в организм человека. Когда речь идет о видимом, слышимом, осязаемом, заявляет Авенариус, тогда нельзя говорить «во мне», а следует говорить «передо мной». Если утверждать, что ощущения находятся в нас, то тогда остается лишь «Я», а неразрывная с ним «среда» (т. е. вещи как комплексы ощущений) исчезает, ибо становится внутренней составной частью «Я», что ведет-де к субъективному идеализму.

В. И. Ленин разоблачил суть этой софистики Авенариуса. Он показал, что теория «интроекции» направлена не против идеализма, как это, например, истолковал Богданов, на слово поверивший Авенариусу, а против материализма. В теории «интроекции» Авенариус выступает против аксиомы науки о том, что ощущение есть функция нервной системы, т. е. вторичное, производное от материального субстрата, что ощущение, будучи результатом превращения энергии внешнего раздражения в факт сознания, есть субъективный образ объективного мира и находится в организме человека, а не вне его, ибо сознание всегда представляет собой внутреннее состояние материи, функцию нервной системы, мозга.

Подвергнув глубокому анализу теории Маха и Авенариуса, Ленин сделал вывод, что «исходный пункт и основная посылка философии эмпириокритицизма

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 72.

есть субъективный идеализм. Мир есть наше ощущение, — вот эта основная посылка, затушевываемая, но несколько не изменяемая словечком «элемент», теориями «независимого ряда», «координации» и «интроекции». Нелепость этой философии состоит в том, что она приводит к солипсизму, к признанию существующим одного только философствующего индивида»¹.

Критикуя махизм, широко привлекая достижения новейшего естествознания, Ленин дает всестороннее обоснование материальности мира и его закономерностей. Материя, говорит он, — это объективная реальность, т. е. реальность, существующая вне сознания и независимо от сознания человека, независимо от человечества.

Мир материален, это вечно движущаяся, изменяющаяся материя и ее свойства. Материя первична, сознание как свойство сложной, особым образом высокоорганизованной материи — мозга вторично. Сознание, мышление возникло в результате исторического развития материи; сознание, мышление всегда является не чем иным, как отражением бытия. Бытие первично, сознание вторично; бытие определяет сознание.

В. И. Ленин, формулируя сущность марксистского решения вопроса о материи и сознании, писал: «...1) физический мир существует *независимо* от сознания человека и существовал задолго *до* человека, *до* всякого «опыта людей»; 2) психическое, сознание и т. д. есть высший продукт материи (т. е. физического), есть функция того особенно сложного куска материи, который называется мозгом человека»².

Махистской теории познания Ленин противопоставляет теорию познания диалектического материализма как единственно истинную теорию познания наиболее общих законов развития природы, общества и человеческого мышления. Мир познаваем — это подтверждено всей общественно-исторической практикой и наукой.

Теория познания марксизма есть теория отражения в сознании человека закономерностей внешнего мира. Основными формами отражения являются ощущения, восприятия, представления и понятия, которые Ленин

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 92.

² Там же, стр. 239.

характеризует как образы, копии вещей и явлений внешнего мира. Исходной формой отражения и источником всех знаний человека являются ощущения как субъективные образы объективного мира и результаты превращения энергии внешнего раздражения в факты сознания. Источником ощущений является объективный, существующий независимо от сознания человека материальный мир. В. И. Ленин доказал, что никаких непознаваемых вещей и явлений в мире нет, а есть только вещи, пока еще не познанные, но которые будут раскрыты и познаны силами науки и практики. Мир познаваем, и знания человека, проверенные и подтвержденные общественно-исторической практикой, являются достоверными знаниями.

Критикуя агностицизм махистов, показывая, что они в вопросе о познаваемости мира по существу придерживаются взглядов субъективного идеалиста-агностика Давида Юма, В. И. Ленин писал: «...махисты — субъективисты и агностики, ибо они *недостаточно* доверяют показаниям наших органов чувств, непоследовательно проводят сенсуализм. Они не признают объективной, независимой от человека реальности, как источника наших ощущений. Они не видят в ощущениях верного снимка с этой объективной реальности, приходя в прямое противоречие с естествознанием и открывая дверь для фидеизма»¹.

Агностицизм — характерное явление для буржуазной философии эпохи империализма. Агностицизм присущ и махизму. Именно поэтому махизм пришелся по вкусу как многим буржуазным философам, так и ревизионистам философии марксизма.

В. И. Ленин вскрыл идеализм и агностицизм махистов и в трактовке ими закона причинности, который они рассматривали как продукт сознания, т. е. отрицали объективный характер причинных связей.

Закон причинности является всеобщим, объективным законом развития мира. Понятие же о законе причинности есть, говорил Ленин, лишь отражение в мышлении человека объективных причинных связей и отношений, присущих внешнему миру, природе и обществу. «Мир есть закономерное движение материи, и наше познание, будучи высшим продуктом природы, в состоя-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 130.

нии только *отражать* эту закономерность»¹. Чем глубже и полнее человек познает объективные законы природы и общества, тем свободнее становятся его действия, его воля. Свобода есть познанная необходимость. Быть свободным — значит действовать в соответствии с познанными законами объективного мира, опираться на них в своей практической деятельности.

Критикуя махистов за принципиальный отрыв ими теории от практики, за пренебрежительное отношение к практике, В. И. Ленин подчеркивает решающую роль практики в жизни человека, в познании и изменении природы и общества, в развитии науки.

Общественно-историческая практика — исходное и заключительное звено познания человеком закономерностей объективного мира, критерий истинности наших знаний. Ленин указывал, что «точка зрения жизни, практики должна быть первой и основной точкой зрения теории познания»².

Теория познания марксизма всегда исходит из учета общественно-исторической практики человечества, настаивает на единстве теории с практикой, на решающей роли революционной практики.

Подводя итоги марксистской критики юмистско-кантианского и махистского вариантов агностицизма и развивая дальше теорию познания диалектического материализма, Ленин делает три своих знаменитых гносеологических вывода:

«1) Существуют вещи независимо от нашего сознания, независимо от нашего ощущения, вне нас...

2) Решительно никакой принципиальной разницы между явлением и вещью в себе нет и быть не может. Различие есть просто между тем, что познано, и тем, что еще не познано...

3) В теории познания, как и во всех других областях науки, следует рассуждать диалектически, т. е. не предполагать готовым и неизменным наше познание, а разбирать, каким образом из *незнания* является *знание*, каким образом неполное, неточное знание становится более полным и более точным»³.

Углубляя критику теории познания махизма, Ленин показывает, что одной из ее основ является реляти-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 174.

² Там же, стр. 145.

³ Там же, стр. 102.

визм — отрицание объективной реальности физического мира и его закономерностей, отрицание существования объективной и абсолютной истины, отрицание объективного содержания в представлениях и понятиях человека, идеалистическая трактовка относительности знаний человека.

Махисты, отрицая объективную и абсолютную истину, признают только относительную истину, но, поскольку они отрицают объективное содержание в признаваемой ими относительной истине, постольку вообще эта «истина» практически лишена всякого действительного элемента истинности. То, что махисты называют относительными истинами, является не чем иным, как софизмами. «С точки зрения голого релятивизма, — пишет В. И. Ленин, — можно оправдать всякую софистику, можно признать «условным», умер ли Наполеон 5-го мая 1821 года или не умер, можно простым «удобством» для человека или для человечества объявить допущение рядом с научной идеологией («удобна» в одном отношении) религиозной идеологии (очень «удобной» в другом отношении) и т. д.»¹.

Вскрывая несостоятельность релятивизма, В. И. Ленин показал, что действительный процесс познания объективного мира складывается из суммы объективных относительных истин, являющихся ступеньками на пути познания абсолютной истины. Каждое понятие отражает определенную черту, сторону объективного мира, представляет собой лишь определенную степень глубины отражения того или иного свойства материи, является конкретной объективной относительной истиной, истиной в данных условиях места и времени.

По мере развития общественно-исторической практики и углубления познания объективной реальности одна относительная истина сменяется другой, более глубоко отражающей ту или иную закономерность объективного мира. Этот процесс познания бесконечен, как бесконечно разнообразны закономерности, качества и свойства вечно изменяющейся, развивающейся материи.

Каждая относительная истина, поскольку она отражает ту или иную сторону, черту объективного мира, имеет в себе объективное, независимое от сознания

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 139.

человека содержание, является, таким образом, ступенькой на пути познания абсолютной истины. Из суммы относительных истин складывается бесконечный процесс познания объективной, абсолютной истины.

В. И. Ленин говорил, что наиболее верным путем познания объективной истины является путь науки, руководствующейся теорией познания и методом диалектического материализма. «Единственный вывод из того, разделяемого марксистами, мнения, — пишет В. И. Ленин, — что теория Маркса есть объективная истина, состоит в следующем: идя *по пути* марксовой теории, мы будем приближаться к объективной истине все больше и больше (никогда не исчерпывая ее); идя же *по всякому другому пути*, мы не можем прийти ни к чему, кроме путаницы и лжи»¹.

Обосновав, что процесс познания есть исторический процесс отражения в мышлении человека закономерностей объективного мира, развивая учение марксизма об истине, Ленин дает развернутую критику идеалистических и метафизических взглядов Богданова по вопросу об истине, разоблачает его релятивизм.

Богданов, примыкавший к большевикам, в годы реакции сошел с партийных позиций и выступил как отзовист и ревизионист. При этом, прикрываясь флагом марксизма, он представлял свою деятельность, фактически направленную на ликвидацию диалектического материализма, как защиту и дальнейшее развитие философии марксизма. Богдановская проповедь махизма под флагом марксизма, его спекуляция принадлежностью к большевистской фракции социал-демократической партии наносили серьезный ущерб пролетарскому делу. Поэтому Ленин особое внимание уделил разоблачению Богданова как ревизиониста, окончательно увязшего в болоте идеализма.

Богданов именовал свои «философские» взгляды в отличие от эмпириокритицизма эмпириомонизмом, т. е. философией единого, коллективного, социально организованного опыта. Он брал за источник знания не опыт индивидуума, как Мах и Авенариус, а коллективный, социально согласованный опыт. При этом он заявлял, что в отличие от психического, означающего индиви-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 146.

дуальный опыт человека, физический мир представляет собой социально организованный опыт людей.

Объективный характер физического мира, утверждал Богданов, заключается в том, что он существует не для меня лично, а для всех. На что В. И. Ленин замечает: «Неверно! он существует независимо от «всех»».

В. И. Ленин показывает, что эмпириомонизм Богданова представляет собой не что иное, как попытку устранить некоторые противоречия махизма и создать подобие объективного идеализма.

Но «думать, — пишет Ленин, — что философский идеализм исчезает от замены сознания индивида сознанием человечества, или опыта одного лица опытом социально-организованным, это все равно, что думать, будто исчезает капитализм от замены одного капиталиста акционерной компанией»¹.

Богданов выводил всю совокупность явлений мира из так называемого единого социально организованного опыта, из коллективного сознания и давал при этом следующую схему:

1. Хаос «элементов» (ощущений).
2. Психический опыт людей.
3. Физический опыт людей.
4. Возникающее из этого опыта познание.

Эту схему В. И. Ленин характеризует как идеалистический выверт. Первую ступень, т. е. хаос «элементов», как мертвую, идеалистическую абстракцию, говорит Ленин, долой, ибо никаких человеческих ощущений до человека не бывает, ничьих ощущений не существует. Вторую ступень тоже долой, так как психического до существования физического мира не может быть; мыслей без мозга не существует. «Вот если выкинуть, — пишет В. И. Ленин, — вовсе прочь обе первые ступени, тогда, и только тогда, мы можем получить картину мира, действительно соответствующую естествознанию и материализму. Именно: 1) физический мир существует *независимо* от сознания человека и существовал задолго до человека, до всякого «опыта людей»; 2) психическое, сознание и т. д. есть высший продукт материи (т. е. физического), есть функция того особенно

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 242.

сложного куска материи, который называется мозгом человека»¹.

Рассматривая проблемы истины, Богданов утверждал, будто Энгельс не признает объективных, вечных (абсолютных) истин. В. И. Ленин, критикуя Богданова, отметил, что Богданов сам смешивает тут «два вопроса: 1) существует ли объективная истина, т. е. может ли в человеческих представлениях быть такое содержание, которое не зависит от субъекта, не зависит ни от человека, ни от человечества? 2) Если да, то могут ли человеческие представления, выражающие объективную истину, выражать ее сразу, целиком, безусловно, абсолютно или же только приблизительно, относительно? Этот второй вопрос, — указывал Ленин, — есть вопрос о соотношении истины абсолютной и относительной»².

Марксизм, подчеркивал Ленин, признает материю, объективную реальность физического мира в качестве источника ощущений человека, признает тем самым объективную истину, т. е. наличие в представлениях и понятиях человека объективного, независимого от сознания человека, содержания.

В отличие от махистов-релятивистов, и Богданова в том числе, марксизм, признавая объективную истину, признает и абсолютную истину, т. е. истину, неопровержимую в будущем. «Быть материалистом, — пишет Ленин, — значит признавать объективную истину, открываемую нам органами чувств. Признавать объективную, т. е. не зависящую от человека и от человечества истину, значит так или иначе признавать абсолютную истину»³.

В. И. Ленин показал, что Богданов отрицает объективную реальность физического мира. Физический мир, по его представлениям, есть не что иное, как социально организованный опыт людей. Объективным, физическим Богданов считал не то, что существует, как утверждают марксисты, независимо от сознания людей, независимо от человечества, а то, что общезначимо, т. е. признается всеми или большинством людей; объективное, таким образом, по его мнению, есть лишь то, что существует для всех людей, является результатом их согласия. Отрицая объективную реальность физического

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 239.

² Там же, стр. 123.

³ Там же, стр. 134—135.

мира — источника ощущений, знаний человека, Богданов, естественно, отрицал и абсолютную истину; он признавал только относительную истину как чисто условную и результат согласования мнений людей по тому или иному вопросу. Богданов определял истину как идеологическую форму, организующую форму человеческого опыта. При таком идеалистическом понимании истины, отмечал Ленин, вопрос о ее объективности и абсолютности отпадает, так как никакой идеологии до человечества не существовало, отсутствовало и то, что Богданов называет опытом.

С точкой зрения Богданова, пишет Ленин, непримирима, например, такая объективная истина, как утверждение науки о существовании земли до существования человечества. «...Если истина есть организующая форма человеческого опыта, — подчеркивал Ленин, — то не может быть истинным утверждение о существовании земли *вне* всякого человеческого опыта.

Но этого мало. Если истина есть только организующая форма человеческого опыта, то, значит, истиной является и учение, скажем, католицизма. Ибо не подлежит ни малейшему сомнению, что католицизм есть «организующая форма человеческого опыта»¹.

Не случайно поэтому, что распространение махизма сопровождалось обычно проповедью всякого рода поповщины, богоискательства, богостроительства.

Богданов отрицал материю, объективную реальность физического мира; отождествлял физический мир с социально организованным опытом людей, растворял, таким образом, физическое в психическом, брал за первичное сознание, характеризовал действительный физический мир, природу как нечто вторичное, производное.

Отрицая существование независимого от сознания людей физического мира, Богданов стирал грань между наукой и религией, открывал двери фидеизму, поповщине.

Обращая внимание на связь махизма с фидеизмом, Ленин критикует американского махиста П. Каруса. Карус уже в начале XX века предвосхитил многих американских философов фидеистов-неотомистов сегодняшнего дня. Солидаризируясь с махизмом, Карус

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 124—125.

«доказывал» божественность истины, утверждая, что «бог открывает себя в естествознании так же, как в истории». Пригвождая к позорному столбу этого богомольного философа-реакционера, В. И. Ленин пишет: «Совершенно очевидно, что перед нами — лидер компании американских литературных проходимцев, которые занимаются тем, что спаивают народ религиозным опиумом»¹.

Эмпириокритицизм, разгромленный Лениным, потерявший авторитет у естествоиспытателей своим отрицанием атомистической теории и объективной реальности атомов, как философская школа вскоре перестал существовать. Отдельные его положения вроде «принципиальной координации субъекта и объекта», «отрицания» партийности философии воспроизводятся с некоторыми видоизменениями в таких возникших в условиях общего кризиса капитализма течениях современной буржуазной философии, как экзистенциализм, неотомизм, а также в некоторых ревизионистских книжках.

Из существующих в настоящее время течений буржуазной философии Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» подверг критике прагматизм, показав его связь и сходство с махизмом.

В. И. Ленин писал: «Едва ли не «последней модой» самоновейшей американской философии является «прагматизм» (от греческого *pragmata* — дело, действие; философия действия). О прагматизме говорят философские журналы едва ли не более всего. Прагматизм высмеивает метафизику и материализма и идеализма, превозносит опыт и только опыт, признает единственным критерием практику, ссылается на позитивистское течение вообще, *опирается специально на Оствальда, Маха, Пирсона, Пуанкаре, Дюгема*, на то, что наука не есть «абсолютная копия реальности», и... преблагополучно выводит изо всего этого бога в целях практических...»²

Прагматизм, выступающий в США под названием «философия инструментализма», является разновидностью агностицизма, поставленного на службу интересам американской монополистической буржуазии.

Империалистическая буржуазия не способна базиро-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 237.

² Там же, стр. 363, примечание.

вать свою политику на объективных закономерностях развития общества, так как закономерности капитализма на современном этапе — это закономерности его упадка, закономерности неотвратимой, неизбежной его гибели. Уход буржуазии от раскрытия объективных закономерностей общества, ее боязнь заглянуть в грядущее ей гибелью будущее, стремление буржуазии строить свою политику, руководствуясь лишь непосредственной пользой, успехами сегодняшнего дня, и получили свое «теоретическое обоснование» в работах прагматистов.

Прагматисты-инструменталисты отрицают объективную истину, ибо она не на стороне буржуазии. Они «лишают» понятия и теории объективного содержания, рассматривают их в качестве инструментов, т. е. субъективных, чисто условных приемов деятельности. Отрицая объективную истину, прагматисты не признают и объективного критерия истины, подменяют его классово субъективным критерием — полезностью для монополистической буржуазии той или иной идеи или теории.

В письме к Н. Е. Вилонову от 7 апреля 1910 г. Ленин писал: «Очень рад, что знакомство с прагматизмом начало отталкивать Вас от махизма. Теперь в России усиленно переводят всю эту «новейшую» философскую сволочь: Петцольдта и К^о, прагматистов и т. д. Это хорошо: когда русская публика и особенно русские рабочие посмотрят *в натуре* на учителей наших Богданова и К^о, — они быстро отвернутся и от учителей и от учеников.

Считать истину инструментом познания — значит переходить уже по сути дела на сторону агностицизма, т. е. покидать материализм. В этом, и во всем основном, прагматисты, махисты, эмпириомонисты — одного поля ягода»¹.

Истинность теории прагматисты видят в приносимой ею непосредственной пользе, в сопровождающем ее применение успехе. Они стирают грань между наукой и религией, зачисляют в разряд истинных любую религиозную систему, любую реакционную «теорию», любые расистские и фашистские измышления, приносящие пользу буржуазии.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 47, стр. 246.

Прагматизм-инструментализм — это философия активной борьбы американской буржуазии против рабочего класса и прогрессивной демократической интеллигенции, философия затушевывания материальной основы классовой борьбы.

Прагматисты поднимают на щит реакционную теорию вечности капиталистического строя и войн, утверждая, будто стремление к частной собственности на средства производства и к войнам является постоянным, вечным свойством человеческой природы.

В. И. Ленин уже в начале века вскрыл реакционную, идеалистическую сущность прагматизма, показал вызревание его в одно из ведущих течений философии американской империалистической буржуазии.

«Физический» идеализм. Кризис физики и путь выхода из него. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин показал, что эмпириокритицизм как разновидность субъективного идеализма в корне враждебен современному естествознанию, наносит ущерб его развитию. «Двоякая фальшь проникает собой все разглагольствования на тему о том, — писал В. И. Ленин, — что философия Маха есть «философия естествознания XX века», «новейшая философия естественных наук»... Во-первых, махизм связан идейно только с *одной* школой в *одной* отрасли современного естествознания. Во-вторых, и *это главное*, с этой школой связано в махизме *не то, что отличает его от всех других направлений и системок идеалистической философии, а то, что обще ему со всем философским идеализмом вообще*»¹.

В. И. Ленин вскрыл идейную связь эмпириокритицизма с философским идеализмом вообще и с «физическим» идеализмом в частности. Махизм, говорил он, в действительности является не философией современного естествознания, а философией буржуазной реакции на диалектический материализм и подтверждающее его естествознание. В. И. Ленин подчеркивал, что основной дух современного естествознания, его материалистическая сущность в корне противоречат эмпириокритицизму, не совместимому с естествознанием и с передовой наукой вообще; что махизм лишь спекулирует на

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 321.

трудностях современного естествознания, осложняет, задерживает его прогресс.

Десятилетие 1895—1905 годов ознаменовалось, как известно, великими открытиями в физике, сопровождавшимися крутой, коренной ломкой многих прежних представлений и понятий о структуре и свойствах материи; оно явилось началом новейшей революции в физике¹. В эти годы были открыты: рентгеновские лучи, радиоактивность, электрон, сложность атома, изменчивость массы электрона, квант света — наименьшая порция действия в природе; корпускулярно-волновые свойства света, наличие у света массы, постоянство скорости света, ее конечность; закон взаимосвязи массы и энергии, объективная относительность времени, неразрывность и взаимозависимость пространства и времени. Электромагнитное поле все полнее вырисовывалось в качестве самостоятельной, не нуждающейся в механическом эфире физической реальности и наряду с веществом важнейшим видом движущейся материи.

Последние из перечисленных открытий были отражены в созданной Альбертом Эйнштейном в 1905 году частной теории относительности, физический смысл которой, не говоря уже о поставленных ею философских вопросах, ко времени непосредственной работы В. И. Ленина над книгой «Материализм и эмпириокритицизм» физиками еще не был осознан. Поэтому Ленин, не считавший возможным вдаваться в рассмотрение специальных физических вопросов, не упоминает о теории относительности, хотя и учитывает решенные ею проблемы, сопоставляя наиболее общие черты предшествующей классической механики и новой физики. Классическая механика, пишет В. И. Ленин, «была снимком с медленных реальных движений, а новая физика есть снимок с гигантски быстрых реальных движений»².

В результате отмеченных выше открытий от прежнего понятия атома как предельно простой, непроницаемой, неделимой и неизменной частицы материального мира физика вынуждена была отказаться. Атом предстал перед ней как сложнейшая частица материи со множеством неизвестных ранее специфических внутренних закономерностей и форм энергии. Наука, прежде

¹ См. Б. М. Кедров. Ленин и революция в естествознании XX века. Философия и естествознание. М., 1969.

² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 280—281.

ориентировавшаяся на изучение взаимодействия атомов, пошла вглубь, сосредоточила внимание на изучении внутриатомных процессов. Все это было величайшим достижением человеческого разума, замечательным подтверждением всеобщего характера диалектических законов развития природы и абсолютной истинности принципов диалектического материализма.

Революция в физике на рубеже XIX—XX веков явилась началом проникновения физики в микромир, в неизвестную прежде человечеству область фантастически малых материальных частиц и их сверхбыстрых, сравнимых со скоростью света скоростей, началом перехода от механистической естественнонаучной картины мира к электромагнитной.

Разоблачая реакционные тенденции буржуазной философии и философского ревизионизма, их попытки использовать достижения физики для нанесения ущерба материализму и вытеснения его из естествознания, Ленин доказал, что новейшие открытия в физике являются естественнонаучным подтверждением философских принципов учения основоположников марксизма о единстве материи и движения, пространства и времени, о самопроизвольном развитии материи и бесконечной сложности ее строения. В. И. Ленин подчеркнул при этом, что все то, что конкретно показывает современная физика, а именно «разрушимость атома, неисчерпаемость его, изменчивость всех форм материи и ее движения всегда были опорой диалектического материализма»¹.

Крутая ломка многих представлений и понятий в физике, замена старых понятий об атоме, электроны, массе, энергии, пространстве и времени новыми, более глубоко и полно отражающими сущность материи и закономерности ее развития — все это явилось лишь дополнительным подтверждением теории познания диалектического материализма.

Открытие новых закономерностей и свойств материи, разработка новых понятий и теорий в физике свидетельствовали, подчеркивает Ленин, о том, что «исчезает тот предел, до которого мы знали материю до сих пор, наше знание идет глубже; исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютны-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 298.

ми, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т. п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи»¹.

Раскрыв сущность революции в физике, Ленин одновременно дал глубокий, исчерпывающий марксистский анализ сопровождавшего ее методологического кризиса. Социальные, классовые причины кризиса физики коренятся в капитализме, превратившемся с конца XIX века в империализм, в умирающий капитализм, который несет с собой всестороннюю реакцию в общественно-политической жизни, усиление идеализма и нарастание метафизики во всех формах господствующей буржуазной идеологии. В этих условиях великие открытия, совершенные физикой в начале эпохи империализма, привели к методологическому кризису физики, к идеалистическим философским выводам, противоречащим материалистической сущности естествознания. Под непосредственным воздействием философского идеализма в среде физиков возникла школа «физического» идеализма, представители которой стремились заменить господствующую в естествознании стихийно-материалистическую теорию познания идеалистической теорией познания. Они стали отрицать существование материи, объективную реальность пространства и времени, объективный характер причинности, объективное существование атомов, утверждая, будто атомы не частицы материи, а всего лишь созданные учеными символы, их умственные конструкции.

Разновидностью «физического» идеализма был и так называемый энергетизм немецкого химика Оствальда, отрицавшего существование материи, подменявшего ее энергией. Оствальд стремился доказать, будто мир не движущаяся материя, а движущаяся энергия. Согласно учению Оствальда, то, что называют материей, есть комплекс пространственно связанных энергий; все внешние явления суть процессы между энергиями; мы видим и осязаем, утверждал он, только одну чистую энергию.

Последователи «энергетической философии» пытались, как и махисты, опровергнуть учение материализма об ощущениях как субъективных образах объек-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275.

тивного мира, истолковывать ощущения как якобы самостоятельную энергетическую реальность, т. е. доказывали существование ощущений и мыслей без материи, без нервной системы и мозга человека; считали мир *движением* ощущений, а не движением объективного источника, объективной модели наших ощущений.

Критикуя идеалистов, и в том числе сторонников «энергетизма», отрицающих материю, допускающих существование движения (энергии) без материи, Ленин показал, что этот фокус с допущением движения без материи сопровождается обычно умалчиванием вопроса об отношении мысли к материи, негласным утверждением существования мысли без материи.

Раскрывая гносеологические причины появления «физического» идеализма и возникновения кризиса в физике, Ленин видит первую из них в том, что новейшие открытия в физике приблизили естествоиспытателей к таким однородным элементам материи, законы которых поддаются математической обработке, формализации. Однако этот процесс науки в условиях капитализма под влиянием господствующего идеалистического мировоззрения и идеалистического понимания математики «физическими» идеалистами привел к забвению материи математиками, к утверждению, будто «материя исчезает», а в качестве реальности остаются лишь одни уравнения.

К таким антинаучным выводам и скатились находившиеся в плену у буржуазной философии некоторые из видных физиков и математиков, возрождая в эпоху империализма реакционную кантианскую идею о примате разума над природой, о том, что «разум предписывает законы природе»¹.

Вторую гносеологическую причину «физического» идеализма и кризиса физики В. И. Ленин усматривает в том, что некоторые видные физики, придерживаясь махистского принципа релятивизма, стали идеалистически истолковывать относительность знаний человека и рассматривать «физические» понятия, которыми оперирует физика, как лишенные объективного содержания символы, продукты простого соглашения между учеными, т. е. целиком зависящие от их сознания не только по форме, но и по содержанию.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 326.

Анализируя кризис физики, Ленин доказал, что «в философском отношении суть «кризиса современной физики» состоит в том, что старая физика видела в своих теориях «реальное познание материального мира», т. е. отражение объективной реальности. Новое течение в физике (представленное «физическим» идеализмом. — А. М.) видит в теории только символы, знаки, отметки для практики, т. е. отрицает существование объективной реальности, независимой от нашего сознания и отражаемой им... Материалистическая теория познания, стихийно принимавшаяся прежней физикой, сменилась идеалистической и агностической, чем воспользовался фидеизм...»¹.

Физики, не знавшие материалистической диалектики и оказавшиеся в плену у господствующей буржуазной философии, из величайших открытий науки делали реакционные, идеалистические выводы о дематериализации атома, об исчезновении материи и т. п.

В. И. Ленин, вскрывая сущность и идеалистический, мистический характер этих выводов, пишет: «Материя исчезла, — говорят нам, — желая делать отсюда гносеологические выводы. А мысль осталась? — спросим мы. Если нет, если с исчезновением материи исчезла и мысль, с исчезновением мозга и нервной системы исчезли и представления и ощущения, — тогда, значит, все исчезло, исчезло и ваше рассуждение, как один из образчиков какой-нибудь «мысли» (или недомыслия)! Если же — да, если при исчезновении материи предполагается не исчезнувшей мысль (представление, ощущение и т. д.), то вы, значит, тайком перешли на точку зрения философского идеализма»².

В связи с критикой махизма и «физического» идеализма Ленин впервые в истории философии с необходимой полнотой разработал марксистское философское понятие материи, определив материю как объективную реальность. «Материя, — писал он, — есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 271.

² Там же, стр. 283.

³ Там же, стр. 131.

Одновременно с обоснованием философского понятия материи, которое имеет значение абсолютной истины и никогда не устареет, В. И. Ленин показал, что могут устаревать, изменяться лишь понятия о структуре материи и ее свойствах.

Раскрытие В. И. Лениным единства и различия между философским понятием материи и понятиями о ее структуре и свойствах имеет исключительно большое значение как для критики идеализма и уяснения различия между метафизическим и диалектическим материализмом, так и для понимания взаимоотношения между философией и естествознанием. Особую актуальность этот вопрос приобрел на рубеже XIX—XX столетий в связи с кризисом физики и походом махистов и «физических» идеалистов против материализма, использовавших революцию в физике, открытие новых видов материи, новых форм ее движения, структуры и свойств в целях борьбы против материализма.

Прежнее понятие материального атома как неизменного, бесструктурного элемента материи в связи с прогрессом физики устарело. Этим воспользовались философские идеалисты, махисты и другие для похода против материализма вообще и диалектического материализма в особенности, для реакционных утверждений, будто в результате революции в физике материя исчезла и материализм как философское направление обанкротился. В действительности же, учит В. И. Ленин, *«единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания»*.

Ошибка махизма вообще и махистской новой физики состоит в том, что игнорируется эта основа философского материализма и различие материализма метафизического от материализма диалектического. Признание каких-либо неизменных элементов, «неизменной сущности вещей» и т. п. не есть материализм, а есть *метафизический, т. е. антидиалектический материализм*¹.

В. И. Ленин отбил атаки махистов на диалектический материализм и доказал, что новейшие открытия физики не колеблют ни одного из его принципов; выражая познание человеком более глубоких уровней мате-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 275—276.

рии и ее свойств, они обогащают марксистское философское понятие материи, подтверждают диалектический материализм.

Критикуя русских махистов-ревизионистов, рабски копировавших своих иностранных учителей, Ленин указывает на полное непонимание ими того, что «выражение: «материя исчезает», «материя сводится к электричеству» и т. п., есть лишь гносеологически-беспомощное выражение той истины, что удастся открыть новые формы материи, новые формы материального движения, свести старые формы к этим новым и т. д.»¹.

В период, когда В. И. Ленин писал книгу «Материализм и эмпириокритицизм», из элементарных частиц вещества, входящих в атом, был известен только электрон; о существовании ядра атома, и тем более о его структуре, естествоиспытатели еще ничего не знали. Поэтому, иронически замечает В. И. Ленин, «как же не воспользоваться идеалистической философии таким выгодным обстоятельством, что «материю» только еще «ищет» человеческий ум, — следовательно, это не более как «символ» и т. д.»².

Некоторые метафизики-естествоиспытатели, когда стала очевидной невозможность отстаивать прежние взгляды на атом как на предельно простейшую, бесструктурную частицу, попытались перенести эти устаревшие характеристики атома на электрон; они стали изображать электрон как «электрический шарик», последний уровень организации материи и частицу электричества с ограниченным числом свойств.

В. И. Ленин решительно выступил против метафизической характеристики электрона. Он высказал диалектический взгляд на электрон, заявив, что электрон так же неисчерпаем, как и атом.

Ленинская характеристика неисчерпаемости электрона имеет большое методологическое значение для понимания диалектической сущности и всех других впоследствии открытых элементарных частиц материи. В природе нет абсолютно простых, лишенных многообразных свойств материальных частиц и античастиц. Поэтому поиски метафизически настроенных естествоиспытателей абсолютно неизменных частиц материи, последних кирпичиков мироздания являются лишь результатом незна-

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 332, примечание.

² Там же, стр. 302.

ния ими материалистической диалектики и диалектической, внутренне противоречивой сущности материи.

Высказав идею о неисчерпаемости материи, Ленин раскрыл перед физиками перспективу дальнейшего исследования структуры атома и свойств электрона, подчеркнул бесконечность процесса познания материи, ее уровней, свойств и закономерностей. Развитие физики после выхода в свет книги «Материализм и эмпириокритицизм» полностью подтвердило абсолютную истинность сформулированного В. И. Лениным вывода о неисчерпаемости материи, давно уже ставшего руководящим методологическим принципом научного исследования, теоретическим компасом, которым руководствуются передовые естествоиспытатели.

Идею о неисчерпаемости материи не только вглубь, но и вширь В. И. Ленин развивает, обосновывая и неизбежность смены естественнонаучных картин мира.

Цель естественных наук состоит в том, чтобы дать верную копию объективного мира; эта цель реализуется в бесконечном процессе познания, в историческом процессе смены естественнонаучных картин мира.

В конце XIX века в физике начала утверждаться электромагнитная картина мира, сменявшая прежде безраздельно господствовавшую механическую картину мира. Физики, разрабатывая электромагнитную картину движущейся материи, раскрывали взаимодействие между электрическими, магнитными и световыми процессами, взаимосвязь между электромагнитным полем и электрически заряженными или намагниченными частицами вещества.

В. И. Ленин охарактеризовал электромагнитную картину мира по сравнению с механической как более глубокое и относительно полное отражение закономерностей и свойств вечно движущейся материи.

Но, оценивая электромагнитную картину мира как более совершенную по сравнению с механической, Ленин в то же время предупреждал против ее абсолютизации. Он указывал на относительный, исторический характер и этой, как и всякой другой, естественнонаучной картины мира.

Критикуя «физических» идеалистов, пытавшихся всему материализму приписать метафизическое решение вопроса о естественнонаучной картине мира, В. И. Ленин подчеркивал, что диалектический материализм в от-

личие от метафизического никогда не утверждал «обязательно «механическую», а не электромагнитную, не какую-нибудь еще неизмеримо более сложную картину мира, как *движущейся материи*»¹.

Открытия физики после выхода в свет первого издания работы В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» подтвердили абсолютную истинность ленинского вывода о неисчерпаемости структурных уровней и свойств материи и ее бесконечной познаваемости.

Концентрированное выражение эти открытия получили в прогрессе современной физики и реализации ее достижений.

Частная теория относительности стала общепризнанной и применяется в самых различных областях физических исследований; из открытого кванта света (наименьшей порции действия в природе) развилась квантовая механика; в первом десятилетии XX века о наличии атомного ядра естествоиспытатели только догадывались, а в настоящее время уже существует ядерная физика; из элементарных частиц вещества тогда был известен в общих чертах лишь электрон, а ныне уже бурно прогрессирует физика многочисленных и разнообразных элементарных частиц.

Современная физика развивалась в условиях господства в капиталистических странах философского идеализма и непреодоленного в среде естествоиспытателей «физического» идеализма, т. е. физика не вышла еще из кризиса, начавшегося в конце XIX века.

Влияние «физического» идеализма и метафизического метода мышления проявилось у некоторой части естествоиспытателей в попытках рассматривать Вселенную как конечную, ограниченную в пространстве и во времени, вычислять ее радиус и возраст; они характеризовали предсказанные теорией относительности эффекты сокращения длин и интервалов времени как беспричинные, делали вывод о неприменимости закона сохранения энергии к микропроцессам; отрицали причинность в движении внутриатомных электронов; характеризовали процессы слияния электрона и позитрона и превращения их в фотон как уничтожение материи, превращение ее в энергию и т. д.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 296.

В. И. Ленин, анализируя кризис современной физики, отмечал его преходящий характер; он подчеркивал, что материалистический дух физики победит и этот кризис, но только при непременном условии перехода физиков с позиций стихийного естественноисторического и метафизического материализма на позиции материализма диалектического. Это ленинское теоретическое предвидение впервые полностью воплотилось в действительность в СССР, где кризис физики, как и других отраслей естествознания, был преодолен в результате победы социализма, укрепления завещанного В. И. Лениным союза философов-марксистов с естествоиспытателями, превращения диалектического материализма в единственную философию всего советского народа.

Эмпириокритицизм и исторический материализм. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин раскритиковал взгляды махистов на вопросы общественного развития и разработал ряд важнейших положений исторического материализма.

Если Мах и Авенариус вели борьбу преимущественно против философского материализма и материалистического истолкования открытий физики и философских вопросов, поставленных в ней, то с критикой ряда вопросов материалистического понимания истории в странах Западной Европы выступали их ученики Блей, Петцольдт, а в России — ревизионисты марксизма Богданов, Суворов и др.

Блей, например, критиковал политическую экономию Маркса за то, что она не биологична. По Блею, лишь те теории имеют познавательную ценность, которые биологичны, т. е. объясняют общественные явления биологическими законами.

Марксистская теория общественного развития «не биологична», заявлял Блей. Да, это верно, писал Ленин, но это и составляет одно из ее важнейших достоинств как единственно научной теории, правильно отражающей специфические, отличные от законов природы законы общественного развития. Блей выразил одну из широко распространенных в буржуазной социологии тенденций — биологизировать общественные явления, подменять законы развития общества законами развития природы.

Протаскивая свою эмпириокритическую галиматью, Блей — этот, по характеристике В. И. Ленина, клоун

буржуазной науки — выступил также с обвинением марксистов в том, что они, исходя из определяющей роли материальных условий жизни и решающей роли народных масс в развитии общества, тем самым якобы отрицают роль личности в истории. В данном случае Блей в 1895 году проповедовал те же взгляды, которые пропагандировали в России в это время сотрудники «Русского богатства», субъективные идеалисты, противники марксизма — либеральные народники.

Критикуя Блея, Ленин показал, что его «оригинальность» в данном вопросе в отличие от явных субъективных идеалистов состоит лишь в том, что он целиком повторяет круг идей эмпириокритической «принципиальной координации», т. е. идеалистического выверта в теории Авенариуса. Согласно этой «теории», в опыте всегда неразрывно даны «Я» и «среда», а материалисты-де, признавая среду, игнорируют «Я».

Разоблачая Блея, В. И. Ленин показывает, что в теории марксизма нет и тени недооценки роли личности в истории. Наоборот, одна из величайших заслуг основоположников марксизма как раз и состоит в том, что ими впервые была научно выяснена как главная, определяющая роль народных масс в истории, так и роль выдающихся личностей. Только с открытием Марксом и Энгельсом материалистического понимания истории были определены те объективные общественно-исторические условия, наличие которых делает успешной деятельность личности, и нанесен сокрушительный удар по идеалистическим, субъективистским теориям культа личности.

В. И. Ленин отмечает кричащие противоречия в аргументации Блея, направленной против марксизма. Блей пишет, что исторический материализм и экономическое учение Маркса насквозь пропитаны признанием объективной истины, и в то же время заявляет, что в марксизме якобы ничего, кроме субъективных взглядов Маркса, не содержится. В противоречивых суждениях Блея наглядно проявился вопиющий эклектицизм эмпириокритицизма и его субъективно-идеалистическая сущность.

В. И. Ленин подверг резкой критике и социологические взгляды махиста Петцольдта. Основная идея Петцольдта сводится к «обоснованию» положения о том, что сущность человеческой природы заключается в ее

тенденции к устойчивости и покою. Эта тенденция, заявлял Петцольдт, и реализуется постепенно в ходе истории во всех сферах общественной жизни. Петцольдт видит в современном буржуазном обществе реализацию своей идеи «устойчивости и покоя» как в экономическом, так и в нравственном отношении.

Взгляды эмпириокритиков в социологии, пропагандировавшиеся Петцольдтом — немецким учеником Маха, проливают свет на причины положительного отношения к махизму оппортунистов II Интернационала. Оппортунисты не вели борьбы с махизмом, потому что махистская теория «устойчивого состояния» представляла собой прямую апологию капитализма и была направлена против революционной борьбы пролетариата. Отмечая, что реакционная социология Петцольдта вообще характерна для махистов, Ленин указал, что в том же духе высказывался и сам Мах, выступавший против марксистской теории научного социализма.

В главе «Эмпириокритицизм и исторический материализм» В. И. Ленин критикует также ревизионистов марксизма — русских махистов Богданова и Суворова, вскрывает их идеализм в социологии и оппортунизм в политике.

Богданов ревизовал основы не только диалектического, но и исторического материализма. Прикрываясь флагом марксизма, он подменял материалистическое понимание истории идеалистическим, что наиболее наглядно проявилось в выдвинутом им положении о тождестве общественного бытия и общественного сознания.

Если откровенный махист Блей «лишал» теорию Маркса права называться научной за то, что она не биологична, то Богданов, говорил В. И. Ленин, занимался переодеванием добытых марксистами результатов в наряд биологической и энергетической терминологии, стиранием качественных граней между закономерностями и формами развития природы и общества. Он характеризовал общественные формы как особую разновидность биологических приспособлений. Отличие общественных закономерностей и форм жизни от биологических Богданов усматривал только в том, что первые являются результатом сознательного творчества людей.

Идеалистически истолковывая историю, Богданов утверждал, что люди создают, формируют общественное бытие в соответствии со своим сознанием. Каково со-

знание людей, таково, согласно богдановской идеалистической концепции, и общественное бытие людей, способ производства материальных благ. «В своей борьбе за существование, — писал Богданов, — люди не могут объединяться иначе, как при помощи *сознания*: без сознания нет общения. Поэтому *социальная жизнь во всех своих проявлениях есть сознательно психическая...* Социальность нераздельна с сознательностью. *Общественное бытие и общественное сознание, в точном смысле этих слов, тождественны*»¹.

Раскрывая идеалистическую сущность богдановской «теории» тождества общественного бытия и общественного сознания, В. И. Ленин показал, что она представляет собой попытку применить к общественным явлениям высказанную Базаровым махистскую формулу, согласно которой чувственные представления и есть вне нас существующая действительность. Под флагом развития марксизма Богданов по существу искажал его материалистические основы в духе идеализма, подменял материалистическое понимание истории махистским, идеалистическим пониманием.

Разоблачив идеализм Богданова, В. И. Ленин развил дальше марксистское решение вопроса об общественном бытии и общественном сознании. Он доказал, что «общественное бытие и общественное сознание не тождественны, — совершенно точно так же, как не тождественно бытие вообще и сознание вообще. Из того, что люди, вступая в общение, вступают в него, как сознательные существа, никоим образом *не следует*, чтобы общественное сознание было тождественно общественному бытию. Вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях — и особенно в капиталистической общественной формации — *не сознают* того, какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются и т. д. Например, крестьянин, продавая хлеб, вступает в «общение» с мировыми производителями хлеба на всемирном рынке, но он не сознает этого, не сознает и того, какие общественные отношения складываются из обмена. Общественное сознание *отражает* общественное бытие — вот в чем состоит учение Маркса. Отражение может быть

¹ Цит. по: В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 342.

верной приблизительно копией отражаемого, но о тождестве тут говорить нелепо»¹.

Общественное бытие первично, общественное сознание, являясь отражением общественного бытия, вторично. Изменение общественного бытия необходимо приводит к изменению общественного сознания; изменение общественного сознания представляет собой в последнем счете всегда следствие изменения общественного бытия. «Сознание вообще *отражает* бытие, — это общее положение *всего* материализма, — подчеркивает В. И. Ленин. — Не видеть его прямой и *неразрывной* связи с положением исторического материализма: общественное сознание *отражает* общественное бытие — невозможно»².

В. И. Ленин доказал, что богдановская теория тождества общественного бытия и общественного сознания является идеалистической, реакционной.

Проповедуя тождество общественного бытия и общественного сознания, Богданов на самом деле признает первичность сознания и вторичность бытия, считая, что, каково общественное сознание людей, таково и их общественное бытие.

В. И. Ленин показал, что Богданов в решении вопроса о материальном и идеальном, о материи и сознании был в одной компании с таким злейшим врагом материализма, откровенным субъективным идеалистом, как Шуберт-Зольдерн.

Шуберт-Зольдерн, открыто проповедуя взгляды субъективных идеалистов, утверждал, что всякий материальный процесс производства есть всегда явление сознания по отношению к его наблюдателю, что в гносеологическом отношении не внешний процесс производства есть *первичное*, а субъект или субъекты.

Материальное производство — основа общественной жизни людей — характеризуется Шубертом-Зольдерном как нечто производное от сознания.

В. И. Ленин отметил, что «поправка к Марксу и развитие Маркса якобы в духе Маркса со стороны «эмпириомониста» Богданова *ничем существенным* не отличается от опровержения Маркса идеалистом и гносеологическим солипсистом Шубертом-Зольдерном»³.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 343.

² Там же.

³ Там же, стр. 344.

Разоблачив идеалистическую сущность богдановского утверждения, будто люди сознательно творят общественные формы своей жизни, В. И. Ленин доказал, что в действительности развитие общества протекает как естественноисторический процесс, совершающийся независимо от воли и сознания людей. «Каждый отдельный производитель в мировом хозяйстве сознает, — пишет В. И. Ленин, — что он вносит такое-то изменение в технику производства, каждый хозяин сознает, что он обменивает такие-то продукты на другие, но эти производители и эти хозяева не сознают, что они изменяют этим общественное бытие»¹.

Сознательная деятельность людей первобытнообщинного строя и обществ, разделенных на враждебные классы, ограничивалась, как правило, лишь непосредственными житейскими соображениями и интересами, узкими рамками личной выгоды. Из деятельности людей многих поколений, каждое из которых прилаживается к способу производства, наследуемому от прежнего поколения, и изменений, вносимых новыми поколениями людей в процессе материального производства, складывается объективно необходимая, закономерная цепь исторических событий, «объективная не в том смысле, — указывает Ленин, — чтобы общество сознательных существ, людей, могло существовать и развиваться независимо от существования сознательных существ (только эти пустяки и подчеркивает своей «теорией» Богданов), а в том смысле, что общественное бытие независимо от общественного сознания людей»².

До появления марксизма объективный ход общественного развития не был осознан и теоретически обоснован. Социологические теории были сплошь идеалистическими. Прежние социологи изучали только идейные побуждения и мотивы поведения людей, и главным образом деятельность отдельных выдающихся или власть имущих личностей. Материальные же условия жизни общества считались второстепенными, и их почти не исследовали. Действительная история общества, история развития и смены способов производства материальных благ, история общественного бытия оставалась вне поля

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 345.

² Там же.

зрения домарксистской социологии. Игнорировалась ею также и история главной производительной и движущей силы общества — история жизни и борьбы народных масс.

Незнание людьми объективных законов развития общественного бытия, развития и смены способов производства делало невозможным и раскрытие законов общественного сознания, а также выяснение его роли и значения в истории общества.

Законы экономического развития как в прежних обществах, так и при социализме являются объективными законами, они возникают, существуют и исчезают независимо от воли и сознания людей.

Однако, когда Маркс и Энгельс произвели революционный переворот в социологии, открыв наиболее общие законы развития общественного бытия и общественного сознания, это дало возможность пролетариату и его партии сознательно использовать эти законы, активно и целеустремленно воздействовать на ход истории.

Под руководством Коммунистической партии в нашей стране победила Великая Октябрьская социалистическая революция и построено развитое социалистическое общество, в котором советские люди, руководствуясь учением марксизма-ленинизма, познавая объективные законы развития общества и используя их, сознательно и планомерно изменяют социалистическое общественное бытие, осуществляют постепенный переход от социализма к коммунизму.

Разгромив богдановскую идеалистическую «теорию» тождества общественного бытия и общественного сознания, Ленин развил дальше марксистское положение об общественном сознании как отражении общественного бытия. «Материализм вообще, — пишет Ленин, — признает объективно реальное бытие (материю), независимое от сознания, от ощущения, от опыта и т. д. человечества. Материализм исторический признает общественное бытие независимым от общественного сознания человечества. Сознание и там и тут есть только отражение бытия, в лучшем случае приблизительно верное (адекватное, идеально точное) его отражение. В этой философии марксизма, вылитой из одного куска стали, нельзя вынуть ни одной основной посылки, ни одной

существенной части, не отходя от объективной истины, не падая в объятия буржуазно-реакционной лжи»¹.

В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин подверг критике также ревизиониста Суворова — автора статьи «Основания социальной философии», помещенной в махистском сборнике «Очерки по философии марксизма».

Суворов, извращая марксистское понимание политической экономии, доказывал, что в основе социальной теории Маркса лежит принцип «экономии сил». Совершив это «открытие», Суворов начал усиленно жевать, пишет В. И. Ленин, слово «экономия». Как истый схоласт, Суворов возвел это понятие в универсальный закон развития мира, заявив, что закон «экономии сил» является объединяющим и регулирующим началом всякого развития: неорганического, биологического и социального. Согласно закону «экономии сил», любая система тем больше способна к сохранению и развитию, чем меньше энергии она затрачивает для этого.

Разоблачая Суворова, Ленин показал, что его универсальный закон «экономии сил» может быть назван универсальным лишь в смысле его неприменимости нигде, никогда и ни к чему. Этот «закон» не имеет места ни в неорганической, ни в органической природе, ни в области социальных явлений. «Попробуйте, — пишет Ленин, — применить этот закон к первой из трех указанных автором областей: к неорганическому развитию. Вы увидите, что никакой «экономии сил», *помимо* закона сохранения и превращения энергии, сюда применить и притом «универсально» применить вам не удастся... Возьмите вторую область развития — биологическую. Универсален ли здесь, при развитии организмов путем борьбы за существование и подбора, закон экономии сил или «закон» расхищения сил?»²

Что касается третьей области — социальной, то совершенно очевидно, что ее развитие, как и первых двух областей, невозможно объяснить законом «экономии сил».

В. И. Ленин подчеркивает, что Маркс, создавший теорию исторического материализма, «не клал в основу своей теории никакого принципа экономии сил. Это

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 346.

² Там же, стр. 352, 353.

пустяки, придуманные людьми, которым не дают спать лавры Евгения Дюринга. Маркс дал совершенно точное определение понятию рост производительных сил и изучал конкретный процесс этого роста»¹.

За философской схоластикой Богданова и Суворова скрываются, указывал Ленин, ревизионизм в теории и оппортунизм в политике, проявляющиеся сразу же, как только эти «марксисты» касаются вопросов классовой борьбы.

Классики марксизма-ленинизма учат, что закономерностью развития классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией является ее обострение и что она с необходимостью ведет к диктатуре пролетариата, к ликвидации буржуазии как класса, ведет к победе социализма. По Суворову же, классовая борьба приводит лишь к установлению равновесия между классами. Применяя свой «универсальный закон экономии сил», он подменял марксистскую теорию классовой борьбы анти-марксистской теорией равновесия классов, т. е. теорией примирения классовых интересов буржуазии и пролетариата, теорией, увековечивающей капитализм.

Критикуя русских социал-демократов махистов по вопросам общественного развития, Ленин разоблачил их как ревизионистов в философии и оппортунистов в политике.

Партийность в философии. В работе «Материализм и эмпириокритицизм», рассматривая вопросы теории познания и философские проблемы, поставленные новейшей революцией в физике, Ленин прослеживает борьбу основных направлений, партий в философии: материализма и идеализма. Кроме этого в последней главе книги Ленина имеется специальный параграф — «Партии в философии и философские безголовцы», в котором он развил марксистское решение вопроса о партиях и партийности в философии.

Необходимость дальнейшей разработки вопроса о партиях и партийности в философии была вызвана тем, что Мах и Авенариус, а также их последователи, в том числе и махистствующие ревизионисты, афишировали эмпириокритицизм в качестве надпартийной, беспартийной философии, т. е. не принадлежащей ни к материализму, ни к идеализму.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 354.

Разоблачая действительные партийные цели эмпириокритиков, В. И. Ленин показывает, что ярлык «беспартийности» нужен им для прикрытия идеалистической, буржуазной сущности махистской философии, для борьбы с материализмом как направлением вообще и с философским мировоззрением пролетариата — диалектическим материализмом в особенности. «Через *все* писания *всех* махистов красной нитью проходит тупоумная претензия «подняться выше» материализма и идеализма, превзойти это «устарелое» противоположение, а *на деле* вся эта братия *ежеминутно* оступается в идеализм, ведя сплошную и неуклонную борьбу с материализмом»¹.

Философия возникла в классовом обществе. Классовая борьба в истории философии проявляется в форме борьбы материализма и идеализма. Борьба двух непримиримо враждебных направлений, двух партий в философии — материализма и идеализма — является основной закономерностью развития философии. Материализм выражал и выражает философское мировоззрение прогрессивных классов. Идеализм как направление всегда был и является выразителем мировоззрения реакционных классов. «Новейшая философия так же партийна, как и две тысячи лет тому назад. Борющимися партиями по сути дела, прикрываемой гелертерски-шарлатанскими новыми кличками или скудоумной беспартийностью, являются материализм и идеализм»².

В классовом обществе невозможна надклассовая и беспартийная, т. е. нематериалистическая и неидеалистическая, философия. Между тем многие буржуазные идеологи преподносят свою философию как якобы нейтральную, свободную от влияния классов, не связанную с борьбой политических партий; они всячески скрывают классовое назначение своей философии и ее классовую функцию, состоящую в том, чтобы отравлять сознание трудящихся ядом примирения с капиталистическим общественно-политическим строем жизни. Партийность своей философии буржуазные идеологи прикрывают обычно флагом объективизма, беспартийности. Имея в виду это, В. И. Ленин отмечал, что «беспартийность» есть идея буржуазная.

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 362.

² Там же, стр. 380.

В противоположность реакционной буржуазии революционному пролетариату нет необходимости скрывать материалистическую и классовую сущность своей философии — самого передового, прогрессивного в истории философского мировоззрения и метода познания.

Пролетариат, руководимый Коммунистической партией, целеустремленно и последовательно ведет борьбу за ликвидацию капиталистического строя, эксплуатации человека человеком, за коммунизм, в чем давно уже кровно заинтересовано все трудящееся человечество. Вот почему основоположники диалектического материализма Маркс и Энгельс всегда открыто провозглашали коммунистическую партийность созданной ими философии, подчеркивали ее воинствующий материализм и неразрывную связь с революционной борьбой пролетариата, с практикой его классовой борьбы. «Маркс и Энгельс от начала и до конца были партийными в философии, умели открывать отступления от материализма и поправки идеализму и фидеизму во всех и всяческих «новейших» направлениях»¹.

В. И. Ленин писал, что Маркс и Энгельс в течение почти полувека двигали одно основное направление в философии — материализм, беспощадно отменяя попытки открыть новую линию в философии, изобрести в ней «новое» направление. На всем протяжении своей творческой теоретической деятельности в непримиримой борьбе с идеализмом они отстаивали материализм как философское направление, развивали диалектический материализм.

Маркс и Энгельс упрекали некоторых предшествующих и современных им материалистов за непоследовательное проведение и развитие материализма. Энгельс упрекал французских материалистов XVIII века, например, за то, что они применяли масштаб механики к процессам химической и органической природы, за метафизичность их воззрений, за сохранение идеализма «вверху», в области общественной науки. Энгельс критиковал Бюхнера и К⁰ за то, что они ни в чем не пошли дальше своих учителей — материалистов XVIII века, не сделали ни шагу вперед. «За это и *только за это* упрекает Энгельс Бюхнера и К⁰, не за их материализм, как

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 360.

думают невежды, а за то, что они *не двигали вперед* материализма...»¹

Продолжая марксистскую традицию партийности в философии, указывая на ограниченность немарксистского материализма, В. И. Ленин защищает его как философское направление от нападок идеалистов, и в том числе махистов и махистствующих ревизионистов. Критикуя представителей механистического материализма и стихийного, неформленного материализма естествоиспытателей, Ленин стремится помочь им преодолеть недостатки, подняться на уровень современного, т. е. диалектического, материализма. Обосновывая марксистский принцип партийности в философии, В. И. Ленин раскрывает связь борьбы материализма и идеализма в философии с политической борьбой противоположных общественных классов. При этом он подчеркивает, что борьба партий в философии в последнем счете выражает тенденции и идеологию враждебных классов современного общества — пролетариата и буржуазии.

В. И. Ленин учит видеть в качестве главного в политике борьбу классов, а в философии — борьбу материализма и идеализма.

«Партийный, классовый подход к общественным явлениям Ленин рассматривал как неотъемлемый принцип марксистской идеологии. Он учил коммунистов за любыми политическими течениями, программами и заявлениями, за любыми социальными и нравственными учениями видеть интересы определенных классов, определять свое отношение к ним с позиций пролетариата»².

Раскрыв субъективно-идеалистическую сущность эмпириокритицизма, Ленин обнажил его принадлежность к идеалистическому направлению в философии. Он доказал, что в общей обстановке борьбы философских идей и направлений буржуазного общества объективная роль махистских гносеологических и терминологических ухищрений сводится к расчистке дороги философскому идеализму и фидеизму.

В. И. Ленин беспощадно клеймит философов, пытающихся примирить материализм с идеализмом. Он подчеркивает, что это невозможно так же, как невозможно

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 253.

² Л. И. Брежнев. Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 2. М., 1970, стр. 555—556.

примирение противоположных общественных классов. Подобную тенденцию, особенно характерную для ревизионистов, Ленин называет примиренческим шарлатанством. Махиствующие ревизионисты начала века, игнорируя принцип партийности в философии, стали, например, на путь примирения материализма с идеализмом посредством соединения ревизируемой ими «социальной философии Маркса» с «естественнонаучной философией Маха».

В. И. Ленин показывает вопиющее пренебрежение ревизионистов принципом партийности в философии на примере их отношения к трудам и философским высказываниям буржуазных ученых. Приемы «развить» и дополнить Маркса у ревизионистов были очень нехитры, пишет он. «Прочтут Оствальда, поверят Оствальду, перескажут Оствальда, назовут это марксизмом. Прочтут Маха, поверят Маху, перескажут Маха, назовут это марксизмом. Прочтут Пуанкаре, поверят Пуанкаре, перескажут Пуанкаре, назовут это марксизмом!»¹

Согласно марксистскому принципу партийности в философии, «*ни единому* из этих профессоров, способных давать самые ценные работы в специальных областях химии, истории, физики, *нельзя верить ни в едином слове*, раз речь заходит о философии»² — науке партийной в отличие от частных наук. Задачи марксистов, подчеркивал Ленин, состоят в том, чтобы, усваивая и перерабатывая те завоевания, которые делаются учеными в специальных областях, отсекал их реакционные тенденции в трактовке философских вопросов, «уметь вести *свою* линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов»³.

Говоря о беспартийных, т. е. пренебрегающих принципом партийности в философии, людях, Ленин указывал, что они такие же безнадёжные тупицы, как и в политике. Эта ленинская характеристика полностью применима и к махиствующим ревизионистам начала века, и к представителям современного философского ревизионизма.

Современные ревизионисты, как и прежние, разгромленные В. И. Лениным, твердят об устарелости деления

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 18, стр. 363.

² Там же.

³ Там же, стр. 364.

философии на материализм и идеализм, выступают с тщетными попытками превратить марксистскую философию в философию, свободную от партийности, от классовой борьбы пролетариата, низвести философию до непартийного универсального орудия познания повседневной жизни.

Занимаясь примиренческим шарлатанством, ревизионисты считают, что в настоящее время в мире идет не процесс обострения борьбы материализма с идеализмом, а процесс ее примирения, процесс взаимопроникновения и взаимообогащения материализма и идеализма. Философский материализм, заявляют они, заимствует кое-что из буржуазных идеалистических течений, а философский идеализм — из материализма. Современные ревизионисты ратуют за слияние материализма и идеализма и за создание нематериалистической и неидеалистической философии, не связанной с борьбой классов и противоположных общественно-политических систем — социализма и капитализма.

Очевидно, что современный философский ревизионизм, выступая в качестве ликвидатора органически включающего в себя коммунистическую партийность диалектического материализма, выполняет социальный заказ монополистической буржуазии, помогая ей в обосновании реакционного, враждебного социальному прогрессу курса на мирное сосуществование социалистической и буржуазной идеологий.

Книга «Материализм и эмпириокритицизм» сыграла и продолжает играть великую уникальную роль в духовном развитии ленинской партии, а следовательно, и в мировом революционном процессе. Она вышла из печати в 1909 году в Москве тиражом две тысячи экземпляров, однако, по свидетельству Н. К. Крупской, из склада, где находилась книга ввиду ареста издателя, удалось получить и распространить лишь 300—400 экземпляров. Книга, следовательно, стала тогда достоянием сравнительно узкого круга профессиональных революционеров, тем не менее в годы реакции и нового подъема революционного движения она сыграла большую роль в углубленном изучении партийным активом теории познания диалектического материализма, в преодолении махистского поветрия в РСДРП, в разгроме философского ревизионизма в ее рядах. Благодаря работе «Материализм и эмпириокритицизм» — самому

выдающемуся философскому произведению XX столетия — партия российского рабочего класса оказалась в философском отношении подготовленной, пришла к назревавшим решающим революционным битвам вооруженной марксистским диалектическим методом познания и преобразования мира.

Второе издание работы «Материализм и эмпириокритицизм» вышло в свет тридцатитысячным тиражом уже в условиях победившей Октябрьской социалистической революции в России в 1920 году. Октябрьская социалистическая революция подтвердила абсолютную истинность принципов марксизма-ленинизма и его философской основы — диалектического материализма, положила начало переходному периоду от капитализма к социализму в России и превращению диалектического материализма из нелегальной и полуполигальной философии в господствующую, охватывающую своим влиянием все более широкие слои актива рабочего класса, крестьянства, интеллигенции.

Переходный период был периодом обострения классовой борьбы во всех ее формах; небывало обострилась и борьба между диалектическим материализмом и идеализмом.

В предисловии ко второму изданию книги В. И. Ленин с присущей ему скромностью писал, что оно будет небесполезно как пособие для ознакомления с философией марксизма, а равно и с философскими выводами из новейших открытий естествознания. В действительности же книга «Материализм и эмпириокритицизм» в переходный период имела гораздо большее значение. Трудно переоценить ее роль в борьбе с философским идеализмом, в формировании материалистического, атеистического мировоззрения трудящихся, в подготовке философских кадров из рабочих и крестьян, в переходе естествоиспытателей на позиции диалектического материализма, в преодолении методологического кризиса естествознания в нашей стране.

С победой социализма в СССР диалектический материализм превратился в единственную философию всего советского народа, а работа «Материализм и эмпириокритицизм» стала настольной книгой актива строителей зрелого социалистического общества, теоретических кадров Коммунистической партии и Советского государства.

Неизмеримо велико значение книги «Материализм и эмпириокритицизм» в условиях развитого социализма в СССР и постепенного перехода к коммунизму, в вооружении строителей коммунизма, естествоиспытателей и социологов марксистским диалектическим методом мышления и революционного действия, единственно верным методом развития естественных и общественных наук, борьбы с зарубежной буржуазной философией и социологией, религиозной идеологией и ревизионизмом¹.

Все шире распространяется произведение «Материализм и эмпириокритицизм» в капиталистических странах, все полнее оно используется коммунистическими партиями в качестве непревзойденного образца философского оружия в идеологической борьбе; все чаще обращаются к нему естествоиспытатели различных стран как к единственному в мире произведению, в котором дано решение важнейших философских вопросов, поставленных новейшей революцией в естествознании.

Работа «Материализм и эмпириокритицизм», написанная в первом десятилетии эпохи империализма, продолжает играть все возрастающую роль классического образца применения и развития марксистского принципа партийности в философии и в эпоху перехода от капитализма к социализму, противоборства двух мировых систем — капитализма и социализма, коммунистической и буржуазной идеологий.

Последующее развитие В. И. Лениным материалистической диалектики и исторического материализма отражено главным образом в таких работах, как «Философские тетради», «Государство и революция», «О значении воинствующего материализма»; связано с дальнейшей критикой буржуазной философии и ревизионизма, с открытием новых закономерностей общества и классовой борьбы пролетариата в эпоху империализма, закономерностей социалистических революций, социалистического государства и строительства социализма.

Ход всемирной истории совершался и совершается в настоящее время в полном соответствии с марксистско-ленинским учением о закономерностях общественного развития. Об этом особенно отчетливо свидетельствует современный этап борьбы за коммунизм, «когда

¹ См. П. Н. Федосеев. Коммунизм и философия. М., 1971.

социализм прочно утвердился в значительной части мира и неуклонно развивается, когда внутри капиталистических государств растут силы, выступающие за революционное переустройство общества, когда борьба за национальное освобождение во многих странах перерастает в борьбу против всего строя эксплуатации и угнетения, еще более очевидной становится историческая бесперспективность империализма»¹.

Все принципы марксизма-ленинизма и его философской основы — диалектического материализма выдержали проверку временем, общественно-исторической практикой. Абсолютная истинность принципов марксизма-ленинизма, в том числе таких важнейших из них, в которых указывается, что переход от капитализма к социализму возможен только под руководством марксистско-ленинских партий посредством социалистических революций и государства диктатуры пролетариата как главного орудия построения социалистического общества, подтверждена всем ходом истории.

Когда Маркс и Энгельс в 40-х годах XIX века разработали и сформулировали принципы своего учения, коммунизм как общественный строй казался лишь призраком. В настоящее время в результате победы Великой Октябрьской социалистической революции в России, образования мировой социалистической системы, полной и окончательной победы социализма, построения развитого социализма и начавшегося строительства коммунистического общества в СССР коммунизм стал социально-экономической формацией, представляющей собой величайшую материальную силу современности. Что же касается империализма, то он «бесповоротно утратил власть над большинством человечества. Главное содержание, главное направление и главные особенности исторического развития человечества определяют мировая социалистическая система, силы, борющиеся против империализма, за социалистическое переустройство общества»².

Великие идеалы научного коммунизма в странах мировой социалистической системы непрерывно воплощаются в материальную действительность. Строительство

¹ «Материалы XXIV съезда КПСС», стр. 193.

² «Программа Коммунистической партии Советского Союза». М., 1961, стр. 25.

социализма в странах народной демократии и строительство коммунизма в СССР стало повседневным делом свыше одной трети человечества.

Когда Маркс и Энгельс провозгласили в «Манифесте Коммунистической партии» принципы своего учения, люди, понимавшие и разделявшие его, насчитывались единицами. В настоящее время марксизм-ленинизм, получивший цельное и систематическое изложение в Программе КПСС — Коммунистическом манифесте современной эпохи, — стал подлинным властителем дум и чаяний всего передового человечества.

Переживаемая человечеством новая эпоха всемирной истории, с одной стороны, принесла подлинный триумф революционному мировоззрению пролетариата — марксизму-ленинизму, а с другой — нанесла смертельный удар по буржуазной идеологии, до конца обнажила ее антинаучность и реакционную классовую сущность, показала закономерность неуклонного разложения буржуазной идеологии как следствия непрерывно углубляющегося общего кризиса капитализма и расширения сферы влияния идущей ей на смену коммунистической идеологии.

Развертывающаяся в современном мире ожесточенная борьба двух идеологий — коммунистической и буржуазной, указывается в Программе КПСС, является отражением в духовной жизни человечества исторического процесса перехода от капитализма к социализму. «Виды и формы буржуазной идеологии, методы и средства обмана трудящихся многообразны. Но суть их одна — защита отживающего капиталистического строя. Идею обоснование господства монополий, оправдание эксплуатации, опорочение общественной собственности и коллективизма, воспевание милитаризма и войны, оправдание колониализма и расизма, разжигание вражды и ненависти между народами — таковы идеи, которыми проникнуты политические и экономические теории, философия и социология, этика и эстетика современной буржуазии»¹.

Наглядным свидетельством разложения и банкротства современной буржуазной идеологии является пронизывающий ее антикоммунизм, под черным знаменем

¹ «Программа Коммунистической партии Советского Союза», стр. 53—54.

которого в капиталистическом мире объединились ныне все враги социального прогресса. Прежде, когда коммунизм был лишь учением о неизбежности замены классового общества бесклассовым, буржуазные идеологи нередко вели с ним борьбу средствами логической, идейно-теоретической аргументации, сосредоточивая свои усилия на подборе доказательств о «неосуществимости» положений научного коммунизма в жизни. В настоящее время, когда великие идеалы коммунизма стали знаменем руководимых коммунистическими партиями сотен миллионов трудящихся, повседневно воплощающих их в материальную реальность, буржуазные идеологи, будучи не в состоянии опровергнуть положения научного коммунизма по существу, сводят фактически всю «теоретическую» работу к маскировке эксплуататорской природы капиталистического строя, к фальсификации марксизма-ленинизма, политики и целей коммунистических партий, к клевете на социалистический строй. Таково в современных условиях основное «теоретическое» содержание антикоммунизма — главного идейно-политического оружия империализма.

В процессе борьбы двух противоположных по своей классовой сущности и содержанию идеологий — коммунистической и буржуазной — коммунистическая идеология — марксизм-ленинизм закономерно одерживает все новые и новые победы. «Он побеждает потому, — говорится в Программе КПСС, — что выражает жизненные интересы рабочего класса, огромного большинства человечества, стремящегося к миру, свободе, прогрессу, выражает идеологию нового общества, идущего на смену капитализму».

Ленинский этап в развитии марксистской философии продолжается¹.

Диалектический материализм — философская основа единственно научного марксистско-ленинского мировоззрения, метод познания и революционного преобразования мира — в отличие от деградирующей буржуазной философии продолжает неуклонно развиваться в результате обобщения новых социальных закономерностей и достижений современного естествознания.

В настоящее время в непрестанной борьбе с буржу-

¹ См. *М. Т. Иовчук. Ленинизм, философские традиции и современность. М., 1970.*

азной и реформистской идеологией, с ревизионизмом и догматизмом диалектический материализм, разрабатываемый в решениях коммунистических партий, в трудах советских и зарубежных марксистов-ленинцев, все шире и шире распространяется среди народных масс и интеллигенции. В странах мировой социалистической системы диалектический материализм стал господствующей философией. Под его знамя становятся все новые и новые миллионы людей в капиталистических странах, в странах, освободившихся от колониального гнета империализма, и в странах, борющихся за свое освобождение.

Всемирная история закономерно и ускоренно движется по пути, неизбежно ведущему к победе на всей Земле коммунистического общественного строя и к превращению марксистско-ленинской философии в единственную философию всего человечества.

СОДЕРЖАНИЕ

I. Материализм и идеализм — два направления в философии	3
II. Борьба материализма и идеализма в рабовладельческом обществе	22
1. Возникновение материалистической философии в странах Древнего Востока	—
2. Материализм и идеализм в Древней Греции	32
3. Материализм в Древнем Риме	70
III. Философия эпохи феодализма	80
IV. Борьба материализма и идеализма в XVII—XVIII веках в Западной Европе	93
1. Материализм и идеализм в XVII веке в Западной Европе	—
2. Английский идеализм XVIII века	138
3. Французский материализм XVIII века	146
V. Материалистическая философия в России XVIII века	160
VI. Классическая немецкая философия конца XVIII — первой половины XIX века	170
VII. Философия русских революционных демократов XIX века	230
VIII. Возникновение философии марксизма	250
IX. Развитие диалектического и исторического материализма в главных философских произведениях основоположников марксизма	297
X. Начало ленинского этапа в развитии марксистской философии	375

Макаров А. Д.

М15 Историко-философское введение к курсу марксистско-ленинской философии. Изд. 3-е, доп. М., «Мысль», 1972.

454 с. (Ордена Ленина Высш. парт. школа при ЦК КПСС. Кафедра марксистско-ленинской философии).

Книга представляет собой учебник по истории философии для студентов исторических и филологических факультетов университетов и педагогических институтов. В ней дается краткое освещение наиболее существенных вопросов возникновения двух основных философских направлений и их борьбы в рабовладельческом, феодальном и капиталистическом обществах, содержится очерк развития диалектического и исторического материализма в главных философских произведениях основоположников марксизма. Книга завершается главой «Начало ленинского этапа в развитии марксистской философии».

Макаров, Алексей Дмитриевич

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ ВВЕДЕНИЕ
к курсу марксистско-ленинской философии

Редактор М. П. Фетисова

Младший редактор В. И. Козловский

Оформление художника И. И. Карпикова

Художественный редактор Е. М. Омеляновская

Технический редактор О. А. Барабанова

Корректоры А. И. Зотова, И. В. Равич-Щербо

Сдано в набор 7 июня 1972 г. Подписано в печать 19 октября 1972 г. Формат бумаги 84×108¹/₃₂. № 2. Усл. печатных листов 23,94. Учетно-издательских листов 25,17. Тираж 35 000 экз. А04644. Цена 74 коп. Заказ № 357.

Издательство «Мысль». 117071. Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Ордена Трудового Красного Знамени Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» им. А. М. Горького Главполиграфпрома Государственного комитета Совета Министров СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли, г. Ленинград, Гатчинская ул., 26.

Проф. А. Д. МАКАРОВ

**ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЕ
ВВЕДЕНИЕ
к курсу
„ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ
И ИСТОРИЧЕСКИЙ
МАТЕРИАЛИЗМ“**